Volum coordonat de

Vintilă Mihăilescu

DE CE ESTE ROMÂNIA ASTFEL?

Avatarurile excepționalismului românesc

POLIROM

Volum coordonat de

Vintilă Mihăilescu

DE CE ESTE ROMÂNIA ASTFEL?

Avatarurile excepționalismului românesc

POLIROM
2017

s

© 2017 by Editura POLIROM

www.polirom.ro
Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506
Bucureşti, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1;
sector 4, 040031, O.P. 53

ISBN ePub: 978-973-46-6848-9
ISBN PDF: 978-973-46-6849-6
ISBN print: 978-973-46-6818-2

Coperta: Radu Răileanu
Pe copertă: Florian Doru Crihană, *Pauză de studiu al infinitului*

Această carte în format digital (e-book) este protejată prin copyright şi este destinată exclusiv utilizării ei în scop privat pe dispozitivul de citire pe care a fost descărcată. Orice altă utilizare, incluzând împrumutul sau schimbul, reproducerea integrală sau parţială, multiplicarea, închirierea, punerea la dispoziţia publică, inclusiv prin internet sau prin reţele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informaţiei, altele decât cele pe care a fost descărcată, revânzarea sau comercializarea sub orice formă, precum şi alte fapte similare săvârşite fără permisiunea scrisă a deţinătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislaţiei cu privire la protecţia proprietăţii intelectuale şi se pedepsesc penal şi/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

VINTILĂ MIHĂILESCU este profesor universitar doctor în cadrul Departamentului de Sociologie al Şcolii Naţionale de Studii Politice şi Administrative (SNSPA). A fost *visiting professor* la numeroase universităţi şi centre de studii avansate din Canada, Franţa, Italia, Elveţia, Germania, Belgia, Austria şi Bulgaria. Din 2005 pînă în 2010 a fost directorul general al Muzeului Ţăranului Român. În 1990 a iniţiat organizarea Societăţii de Antropologie Culturală din România (SACR), al cărei preşedinte a fost între 1994 şi 2000. Din 1998 este colaborator permanent la revista *Dilema (veche)*, unde deţine rubrica „…@hai-hui.ro". A mai publicat: *Paysans de l'histoire* (în colab., 1992), *Fascinaţia diferenţei* (1999), *Socio-hai-hui. O altă sociologie a tranziţiei* (2000), *Svakodnevica nije vise ono sti je bila* (Belgrad, 2002), *Sfîrşitul jocului. România celor 20 de ani* (2010). De acelaşi autor, la Editura Polirom au apărut *Socio-hai-hui prin Arhipelagul România* (2006), *Antropologie. Cinci introduceri* (ed. I, 2007; ed. a II-a revăzută şi adăugită, 2009), *Etnografii urbane. Cotidianul văzut de aproape* (coord., 2009), *Scutecele naţiunii şi hainele împăratului. Note de antropologie publică* (ed. I, ed. a II-a, 2013), *Condiţia romă şi schimbarea discursului* (coord. împreună cu Petre Matei, 2014) şi *Apologia pîrleazului* (2015).

Cuvânt înainte

Vintilă Mihăilescu

Cartea aceasta s-a născut dintr-o premeditare întâmplătoare. Întâmplătoare căci, stând odată de vorbă cu Daniel Dăianu şi Bogdan Murgescu, a venit vorba despre eseul lui Lucian Boia *De ce este România altfel?* şi despre gâlceava intelectualilor stârnită de acesta. Toţi trei aveam reticenţe pe care ni le exprimaserăm în scris şi citiserăm multe alte păreri, de regulă polarizate partizan. Brusc, Dăianu m-a întrebat: *Dar de ce nu strângi tu într-un volum toate aceste critici – cele pertinente! – la cartea lui Boia? De ce nu?* – am aprobat eu, la fel de spontan, deşi nu-mi trecuse niciodată prin cap aşa ceva. Împărtăşeam toţi trei, se pare, sentimentul că *De ce este România altfel?* (Boia, 2013) necesită o replică aşezată şi reflexivă, care să pornească, eventual, de la o selecţie a criticilor întemeiate ce au fost aduse la scurt timp după apariţia cărţii, dar care să meargă mai departe de aceste polemici mai mult sau mai puţin efemere. Premeditarea s-a instalat astfel în timp, avându-şi însă rădăcinile în acest sentiment comun prealabil.

Metodologic, ceea ce mă deranja era faptul că eseul domnului Boia era o concluzie în căutarea unor argumente – ceea ce, pentru un intelectual de erudiţia sa, nu era un lucru greu de realizat, dar mai puţin legitim de urmat. Intelectual, mi se părea cel puţin straniu că această concluzie partizană era de mult o vulgată a imaginarului naţional, un soi de „mit” urban de of şi jale: *la noi ca la nimeni*! Te-ai fi aşteptat deci ca cel mai cunoscut demitificator în viaţă al istoriei române să se apuce să-l demoleze, cum o făcuse şi cu alte mituri naţionale, nu să-l consacre academic. Succesul de piaţă al eseului acreditase apoi acest „mit” ca naraţiune identitară. Aşa suntem noi, românii: *altfel*! Un

discurs public tot mai virulent, alimentat tot mai mult şi de alţi universitari[1], ne instala astfel în excepţionalismul negativ al *altfelităţii* noastre constitutive. Moral, sentimentul pe care îl aveam era că ne aflăm în faţa unui soi de perversitate intelectuală, căci negativismul documentat al lucrării nu izvora dintr-o disperare tragică de tip cioranian, ci din seninătatea bibliotecii. Mai mult, era oare moral să pui în faţa neamului oglinda excepţionalistă a altfelităţii când întrebarea care ne roade de mult nu este „De ce este România *altfel*?", ci „De ce este România *astfel*?"[2] Şi asta exact atunci când tot mai mulţi istorici despre care aveam impresia că alcătuiesc un „nou val" începeau să se lupte cu această din urmă întrebare? *Dar este „moral" să ne în-chipuim ca Făt-Frumos al istoriei şi geografiei europene?* – mi se poate replica. Întrebare fără rost, căci retorică, având un răspuns evident, pe care Lucian Boia a fost printre primii care l-au oferit în scrierile de la începutul tranziţiei: Făt-Frumos este un mit! Problema nu este deci aici, ci de ce am ajuns să ne convingem tot mai mult, în ultima vreme, că Făt Frumos este un *mit*, dar Zmeul-zmeilor este *adevărul*? Dincolo de Lucian Boia, dincolo de eseul cu pricina, dincolo de contextul restrâns al scenei publice din ultimii ani, răspunsul părea să fie exact în istoria noastră modernă: pentru că aşa am procedat mereu, ciclic, oscilând între oglinda lui Făt-Frumos şi aceea a Zmeului. O altă întrebare se contura astfel, mai puţin partizană: de ce, când şi cum am oscilat în acest fel, care au fost şi de unde au provenit tentaţiile şi înfăţişările excepţionalismului românesc? Un sentiment contextual de inconfort intelectual s-a transformat astfel într-un subiect la care merita să meditǎm mai îndelung.

*

Dincolo de polemici sau divergenţe de opinii, ceea ce a devenit motivaţia acestui volum a fost o reticenţă principială şi strategică faţă de fenomenul public al *excepţionalismului* din România actuală. Or, cartea profesorului Boia se transformase, cu sau fără voia acestuia, într-o legitimare publică a variantei negative a excepţionalismului naţional, versiune care a însoţit, ce-i drept, întreaga noastră istorie modernă, dar care în ultimii ani căpătase o amploare mediatică şi ideologică descumpănitoare. Întrebarea pe care ne-am pus-o nu a fost de ce a făcut Lucian Boia acest gest, ci de unde ni se trage acest negaţionism, în ce constă el şi, nu în ultimul rând, *qui prodest*. Căci o formă ciudată de juisare negaţionistă şi, în ultimă instanţă, autorasistă devenise deja o

îndeletnicire naţională şi cotidiană. Nu cartea domnului Boia, în sine, era deci problema, ci *fenomenul social* pe care aceasta îl exprima şi îl valida.

„Chestiunea esenţială" primise astfel un nume. Personajul din spatele numelui nu avea însă un chip distinct, căci ce este, de fapt, „excepţionalismul"? Punându-şi această întrebare, Marthe Fatin-Rouge Stéfanini şi Guy Scoffoni, organizatorii unui colocviu la Aix-en-Provence în 2013 pe tema „Libertăţi şi excepţionalisme naţionale", au reţinut în primul rând excepţionalismul ca formă de protecţionism prin care „excepţia" declarată a unei naţiuni devine o strategie de „exceptare" a ţării respective de la anumite constrângeri internaţionale neconvenabile. Este ceea ce numeroşi critici americani ştiu de mult, echivalând explicitul *American exceptionalism* cu varianta implicită a unui *American exemptionalism*. În mod evident, nu despre acest excepţionalism era vorba în cazul nostru. Mai departe, cei doi autori francezi se întreabă însă: *Excepţionalismul este un sinonim al identităţii? Un particularism? Este el acelaşi lucru cu relativismul cultural?* Ca să ne lămurim, am trecut la rândul nostru prin două colocvii pe această temă: unul organizat de Sorin Antohi la Iaşi şi altul de subsemnatul la Bucureşti. Au trecut astfel doi ani de la sugestia lui Daniel Dăianu până la elaborarea cuprinsului acestui volum. Din ideea iniţială am păstrat doar o primă parte dedicată unor comentarii critice la cartea lui Lucian Boia, restul volumului tratând avatarurile excepţionalismului românesc în general.

Nu ne-am propus nici o clipă să ajungem la un consens asupra naturii excepţionalismului în general şi a celui românesc în particular. Am căzut de acord doar asupra faptului că excepţionalismul este un discurs care presupune mai degrabă o judecată de valoare asupra realităţilor sociale decât o descriere a acestora. Nu diversitatea culturală, nu diferenţele inevitabile constituie obiectul discursului excepţionalist, ci în primul rând evaluarea electivă a acestora. Devenit discurs dominant, excepţionalismul se transformă astfel în ideologie şi pătrunde din plin în jocurile de putere.

Mai presus de toate însă, nu ne-am propus să le oferim cititorilor vreo sinteză finală şi exhaustivă a problemei excepţionalismului românesc. Ar fi fost nu numai ridicol, ci şi imposibil: nici măcar autorii acestui volum nu împărtăşesc întru totul viziunile celorlalţi colegi! Cât despre titlu, el este unul evident polemic – şi astfel, indirect, ironic: nu putem da un răspuns integral şi definitiv despre „identitatea unei naţii", dar barem să punem o întrebare ceva mai plauzibilă…

Volumul de faţă îşi doreşte deci doar să atragă atenţia asupra faptului că excepţionalismul este o problemă naţională serioasă, care necesită o reflecţie pe

măsură. Dintr-un motiv foarte simplu: trebuie să ai totdeauna grijă ce-ţi doreşti, căci s-ar putea să se împlinească!…

Referinţe bibliografice

Boia, Lucian, 2013, *De ce este România altfel?*, Humanitas, Bucureşti.

David, Daniel, 2015, *Psihologia poporului român. Profilul psihologic al românilor într-o monografie cognitiv-experimentală*, Polirom, Iaşi.

Stéfanini, Fatin-Rouge Marthe, Guy Scoffoni, 2015, *Libertés et exceptionnalismes nationaux*, Bruylant, Bruxelles.

Voicu, Bogdan, Horaţiu M. Rusu, Adela Elena Popa, 2015, *Este România altfel? Societatea şi sociologia… încotro?*, Editura Universităţii „Lucian Blaga" din Sibiu, Sibiu.

1. A fost cazul, imediat după aceea, al altui universitar cunoscut, psihologul Daniel David, autor al unor considerabile cercetări în domeniul său de competenţă, dar care s-a lansat şi el în „povestea Românului", oferind publicului larg o „psihologie a poporului" (David, 2015) cum n-a mai existat, în care, mai mult decât Boia, încalcă propriile exigenţe metodologice şi înlocuieşte nişte stereotipuri cu altele, la fel de discutabile – atunci când nu sunt de-a dreptul comice…
2. Între timp, un grup de sociologi a publicat un volum cu un titlu ce sugera o astfel de replică: *Este România altfel? Societatea şi sociologia… încotro?* În fapt, este însă vorba despre menirea sociologiei şi aplicaţii ale acesteia la România, care… nu este altfel (Voicu *et al.*, 2015).

Partea I

Altfelitatea României.
Comentarii la eseul profesorului Lucian Boia

Lucian Boia, *De ce este România altfel?* (recenzie)[1]*

Bogdan Murgescu

Profesorul Lucian Boia este istoricul român cel mai cunoscut în străinătate şi cel care a stârnit cele mai mari pasiuni printre iubitorii de istorie din România în ultimele două decenii. În ţară, mulţi l-au asociat cu „demitizarea istoriei", deşi sintagma corectă pentru demersul său ar fi fost „deconstrucţia intelectuală a miturilor istorice", deoarece profesorul Boia nu-şi propune să elimine miturile din conştiinţa istorică a românilor – ştie prea bine că un asemenea demers nu ar avea şanse de succes, deoarece orice comunitate are nevoie de forme simplificate, esenţializate, ale memoriei istorice –, ci doar să arate felul cum s-au constituit aceste mituri, care au fost interesele şi asociaţiile logice care le-au consacrat, precum şi eventualele lor contradicţii interne. Cartea pe care ne-o propune acum şi care a apărut în noiembrie 2012 şi a generat deja o multitudine de reacţii, recenzii şi dezbateri este o sinteză a sintezelor, o încercare de a explica specificul românesc cu armele istoricului. Autorul recunoaşte de la început că demersul său a fost menit să răspundă unei întrebări de actualitate, activată

de „modul extravagant în care s-a derulat psihodrama politică din vara anului 2012” (p. 5). Avatarurile disputelor politice recente au evidenţiat falii considerabile între viziunile asupra lumii şi modurile de raportare la spaţiul public ale diverselor segmente ale societăţii româneşti; de asemenea, ele au pus problema măsurii în care România împărtăşeşte sau nu valorile considerate consensuale la nivelul Uniunii Europene. Suficiente motive pentru ca autorul, la fel ca şi mulţi dintre cititori, să se întrebe nu atât dacă România este altfel decât „lumea normală”, ci direct – şi discutabil – de ce este altfel.

Firesc, explicaţia pe care o propune profesorul Boia nu ţine nici de o eventuală damnaţie din partea Divinităţii, nici de o iluzorie psihologie specifică poporului român, nici de simpla voinţă a unuia sau altuia dintre actorii politici contemporani, ci derivă din lente şi multiple acumulări istorice. Este şi un prilej pentru un amplu excurs istoric, din lumea medievală până în zilele noastre, care formează cea mai mare parte a eseului. Acest excurs istoric este de altfel şi partea de rezistenţă a demersului profesorului Boia, cea care îi conferă consistenţă şi forţă de convingere, consideraţiile de actualitate şi încercările de a realiza bilanţuri parţiale cu privire la confuzia valorilor, lipsa unei identităţi pozitive, apatia şi oportunismul politic fiind incitante, dar mai puţin temeinic susţinute argumentativ.

Desigur, trecerea succintă în revistă a istoriei României din ultimele şapte secole nu este şi nici n-ar fi putut fi integral originală. Multe dintre idei au fost exprimate anterior de autor în cărţi precum *Istorie şi mit în conştiinţa românească* (1997), *România, ţară de frontieră a Europei* (ediţia engleză 2001, ediţia românească 2002) sau *Capcanele istoriei. Elita intelectuală românească între 1930 şi 1950* (2011), iar altele au fost inspirate de lucrări ce sunt scrupulos

menţionate în scurta notă bibliografică de la finalul eseului. Nu vom enumera aici toate opiniile profesorului Boia cu privire la trecutul mai îndepărtat sau mai recent al României. Vom consemna că în cele mai multe dintre cazuri aceste opinii, deşi argumentate destul de succint sau uneori doar afirmate, sunt judicioase şi echilibrate, concordante cu cercetările specializate cele mai pertinente. Autorul evidenţiază întârzierea considerabilă a construcţiei statale medievale din teritoriile locuite de români, slăbiciunea statului şi amestecul de instabilitate şi arbitrar. Remarcabile sunt consideraţiile despre rolul străinilor în modernizarea României, despre reacţiile contradictorii la modernitate şi despre eşecul economic, politic şi moral din perioada interbelică. Comunismul este analizat mai ales din perspectivă socială, evidenţiindu-se atât raţiunile adaptării diverselor categorii sociale şi ponderea relativ mare a indivizilor şi grupurilor sociale care au avut de câştigat relativ de pe urma mobilităţii sociale promovate de stat, cât şi modul cum a contribuit regimul comunist la discreditarea legilor şi instituţiilor, la ridicarea pe noi culmi a conformismului şi duplicităţii. Unele formulări sunt absolut memorabile: „Jocul incorect avea în România o bună tradiţie; comunismul a desăvârşit-o. Oamenii s-au deprins să gândească una şi să spună alta. Şi să progreseze în discreditarea instituţiilor şi a legilor” (p. 68). Sau: „În România, economia comunistă s-a prăbuşit pur şi simplu sub greutatea ei: prea mult oţel, prea mult ciment! Prea multă utopie!” (p. 83). Deşi exemplele de mai sus sugerează un stil tranşant, de cele mai multe ori profesorul Boia juxtapune nuanţe care echilibrează imaginea trecutului istoric. Uneori, această infinită nuanţare cade însă în păcatul relativismului, cum este cazul atunci când autorul discută problema Holocaustului: „S-a vorbit despre mareşalul Antonescu, dacă a ucis sau a salvat evrei. Răspunsul este iarăşi tipic pentru

condiţia echivocă a culturii româneşti, a mentalităţii, a atitudinilor româneşti. Da, mareşalul Antonescu a salvat evrei, şi da, mareşalul Antonescu a trimis evrei la moarte. Nu ştim ce alegem din asta, dar suntem iarăşi în spaţiul românesc, imprecis prin definiţie. A fost, în România, Holocaust? În România a fost Holocaust. În România nu a fost Holocaust. Ambele aprecieri pot fi susţinute şi până la urmă suntem nevoiţi să le privim împreună" (p. 62). Or, nu este chiar aşa. Faptul că regimul Antonescu a refuzat să-i trimită pe evreii din România în lagărele de exterminare naziste nu scuză în nici un fel nici discriminarea, nici măsurile de exterminare îndreptate împotriva unui mare număr de evrei aflaţi sub controlul autorităţilor române. Faptul că un criminal în serie se abţine la un moment dat să mai ucidă oameni aflaţi în raza sa de acţiune nu înseamnă că este mai puţin vinovat şi nici nu schimbă natura crimelor anterioare. De aceea, a spune că „neorânduiala românească a avut efecte mai bune sau mai puţin rele decât implacabila organizare germană" este un mod inacceptabil de a oculta politica criminală a regimului Antonescu faţă de o parte a cetăţenilor români şi faţă de cetăţeni sovietici ajunşi sub autoritatea sa în contextul războiului, precum şi faptul că România democratică şi-a asumat responsabilitatea istorică în această chestiune prin Raportul comisiei Wiesel în 2004.

Dincolo de acest aspect particular, de meritele reconstituirii istorice şi de controversele inevitabile stârnite de consideraţiile referitoare la istoria recentă şi la defectele majore ale societăţii române contemporane, problema cea mai mare a cărţii este că la capătul zilei ea induce convingerea că România reprezintă un caz cu totul excepţional în lume sau măcar în Europa. Această senzaţie este cu atât mai surprinzătoare cu cât profesorul Boia e perfect conştient de handicapul pe care îl reprezintă

excepţionalismul în cultura română (şi nu numai), ca şi de rolul habitusului antiteoretic al istoricilor în afirmarea acestui excepţionalism. În Europa, aceste concepţii excepţionaliste s-au afirmat în secolul al XIX-lea, în contextul disputelor dintre istoricii care credeau că istoria trebuie să descopere legi ale evoluţiei omenirii şi cei ce susţineau că istoria trebuie să se ocupe numai cu studiul faptelor individuale, unice, irepetabile şi deci excepţionale. Cum profesorul Boia ştie prea bine că istoriografia secolului XX a respins atât pozitivismul căutător de legi istorice, cât şi ideografia istoristă ce postula exclusivitatea excepţiilor, este cu atât mai surprinzătoare deriva spre excepţionalism a demersului său. Această derivă este pregnantă deşi autorul încearcă să-şi ia precauţii metodologice şi inserează nuanţări gradualiste, vorbind chiar de un „joc al asemănărilor şi deosebirilor" (p. 5). Nuanţările nu pot contracara însă presupoziţia afirmată cu putere încă din titlu – profesorul Boia nu se întreabă dacă România este altfel, ci presupune acest lucru drept adevăr câştigat şi investighează doar geneza istorică şi trăsăturile acestei „altfelităţi". Titlul nu este singular în inducerea impresiei că România este excepţională, ci rezumă fidel conţinutul cărţii. Sursa problemei este probabil structura narativă a cărţii, opţiunea autorului pentru formula unui eseu succint, în care focusul analitic cade numai pe România, iar comparaţiile cu alte ţări sunt doar sporadice şi nu întrerup cu adevărat fluxul naraţiunii. De altfel, deşi invocă de câteva ori exemplul altor ţări, mai ales al Poloniei şi al Bulgariei, profesorul Boia nu afirmă explicit care este elementul principal de referinţă, ci preferă să se refere vag la „o medie sau o relativă normalitate europeană" (p. 5), ce pare să aibă însă mai mult trăsăturile Occidentului contemporan decât cele ale ţărilor vecine cu România. Dihotomia între un model ideal al lumii „civilizate",

„normale” şi o România „altfel” eludează însă faptul că societatea contemporană occidentală este rodul unor evoluţii relativ recente, cu care România nu a reuşit să ţină pasul. Or, dacă acceptăm că deosebirile sunt istoriceşte mereu supuse revizuirii, înseamnă că principial şi „anormalitatea” României este vindecabilă într-un orizont oarecare de timp. Însă experienţele ţărilor care au reuşit să progreseze ne arată că succesul este inevitabil gradual, bazat pe acumulări şi treptate ameliorări instituţionale.

Cu aceasta atingem alt aspect problematic al cărţii. Argumentând că viitorul nu este parte a analizei sale, profesorul Boia refuză să ofere soluţii pentru depăşirea – fie ea şi graduală, treptată – a „altfelităţii” şi „intrarea în normalitate”. Chiar dacă la finele analizei sale el scapă un îndemn la acţiune („Avem nevoie mai presus de toate de o privire critică şi cât mai puţin îngăduitoare: să ajungem să separăm odată mediocritatea şi impostura de valoare” – p. 122), imediat se întreabă: „Va reuşi România să o facă?” şi conchide: „În ce mă priveşte, n-am nici o soluţie şi nu ştiu dacă există vreuna, în afară de aşezarea lucrurilor în timp. (…) Competenţa istoricului – şi aceasta relativă – se opreşte la ziua de azi. Ziua de mâine nu-i aparţine” (p. 122).

În lipsa unui îndrumar de acţiune spre binele societăţii, eseul profesorului Lucian Boia rămâne – şi nu este puţin lucru – o remarcabilă carte de istorie, care prin meritele sale (multe), ca şi prin neîmplinirile sale, îndeamnă la reflecţie atât asupra trecutului istoric, cât şi asupra instrumentarului analitic şi asupra strategiilor narative la îndemâna istoricilor.

1* Apărută în *History Studies and Articles*, 2013: 254-257, www.ceeol.com.

Este România altfel?[1]*

Daniel Dăianu

Sunt dezamăgiri pe care tranziţia postcomunistă le-a adus în raport cu aşteptările celor care au visat la o apropiere rapidă de Europa democratică, la o integrare organică în Uniunea Europeană. Mă refer la transformări instituţionale trunchiate, incomplete, la persistenţa unor rezultate economice departe de standardele întâlnite în societăţile avansate, occidentale. Este vorba aici mai cu seamă despre competitivitate economică (în sens restrâns şi în accepţie largă) şi mai puţin despre corecţiile excepţionale de după 2008, când, pe fondul crizei financiare şi economice adânci din lumea occidentală, România a trebuit să diminueze mari dezechilibre bugetare şi externe. Chiar dacă venitul pe cap de locuitor a crescut în mod considerabil în ultimul deceniu raportat la media din UE, distribuţia PIB-ului, ruralitatea unei mari părţi a societăţii româneşti, ca şi decalajele de dezvoltare încă mari exprimă un statut economic şi social periferic. Insatisfacţiile pot fi judecate şi prin prisma aspiraţiilor/aşteptărilor modificate ale multor cetăţeni, care sunt bine informaţi în era digitalizării şi care au fructificat libertatea de a circula şi a cunoaşte Europa. Iar între ei

există un contingent de tineri care îşi judecă ţara în termeni foarte exigenţi.

În deceniile de după 1989, a fost o evoluţie mai sinuoasă, mai complicată, faţă de ce s-a întâmplat în alte ţări foste comuniste (ca sisteme de comandă). Pe de o parte, România a intrat în NATO şi în UE, ceea ce arată că au fost trecute praguri-cheie pentru calificarea în cele două cluburi eminente ale lumii democratice. Pe de altă parte, se constată un sentiment larg răspândit că ţara se poticneşte, că instituţiile slabe, corupţia ubicuă, clientelismul din viaţa politică şi inconsistenţa doctrinară a partidelor ar conferi ceva aparte capitalismului românesc, tranziţiei postcomuniste interne. În eseul *De ce este România altfel?*, Lucian Boia face o serie de observaţii care merg adânc în istorie pentru a explica prezentul şi par să sprijine teza unui excepţionalism românesc.

Şi totuşi, cât este România de *altfel*? Gândul mă poartă la o carte a lui Carmen Reinhart şi Kenneth Rogoff, *Acum este altfel*, în care cei doi economişti încearcă să demonteze clişee privind excepţionalitatea crizei financiare actuale – în raport cu episoade de criză ce au presărat capitalismul de-a lungul a sute de ani. Analogia pe care o utilizez ar putea părea forţată, deşi există, în opinia mea, un traseu cognitiv valabil: mă gândesc la procese ce acoperă arii mai largi decât cele configurate de graniţe naţionale.

Instituţii slabe, forme fără fond întâlnim nu numai în România. America Latină este proverbială din acest punct de vedere, chiar dacă ultimele două decenii au revelat performanţe macroeconomice notabile, cu reduceri majore de deficite bugetare şi externe. Îmi aduc aminte cum, la începutul anilor de tranziţie, la un seminar internaţional, politologul american – şi profesor la Berkeley – Ken Jowitt mi-a spus că este bine să privim ce s-a întâmplat prin alte locuri; că, de exemplu, „tranziţia în America

Latină durează de mai bine de 150 de ani”. Desigur, el nu avea în vedere o tranziţie post regim totalitar, cu toate că şi în America Latină unele regimuri militare au trecut dincolo de ce înseamnă sisteme politice autoritariste, fiind dictaturi militare. Jowitt se referea la aşteptările pe care le avem în privinţa unei tranziţii rapide, la învingerea unor inerţii instituţionale, a unor structuri de rezistenţă la schimbare. În acelaşi registru tipologic şi mai aproape geografic putem plasa sud-estul Europei. Când, într-un faimos text, acum aproape trei sferturi de veac, Rosenstein-Rodan a vorbit despre nevoia unui *Big Push* (mare impuls) în Balcani, pentru a scoate această regiune din letargie economică, el a avut în vedere subdezvoltarea cronică şi capcanele ei, fragilitatea instituţională locală; a avut în vedere şi ruralitatea ţărilor sud-est-europene. În anumite privinţe, Rosenstein-Rodan se întâlneşte cu analize ale marelui economist de origine română Nicholas Georgescu-Roegen. Şi vedem cum, în timp, această regiune a Europei a rămas cu mari probleme economice şi sociale, măcinată de conflicte interetnice şi interconfesionale – în condiţiile în care expresia „butoi cu pulbere” (*powder keg*) nu a fost trecută în irelevanţă.

Balcanii (sud-estul Europei) au fost judecaţi nu numai prin prisma „butoiului cu pulbere”, sub presiunea imperiilor, a marilor puteri şi a altor interese, de-a lungul istoriei, ci şi prin starea economică şi socială inferioară a ţărilor grupate sub acest generic (vezi în acest sens Mark Mazower cu *The Balkans* şi alte lucrări ale sale, Robert Kaplan cu *Balkan Ghosts* etc.). Că România, în zilele noastre, are cea mai numeroasă populaţie în mediul rural şi o polarizare extremă a exploataţiilor agricole între ţările Uniunii Europene, o agricultură premodernă în largă măsură are de ce să intrige, să pună pe gânduri, dar trebuie să înţelegem şi de ce stau

lucrurile astfel, aşa cum a încercat s-o facă, de pildă, Nicholas Georgescu-Roegen când a insistat pe „Chestiunea rurală” în examinarea economiei româneşti. Această constatare este de pus în relaţie cu alta, privind o clasă mijlocie firavă, subţiată de marea criză economică din ultimii ani. Dar nu cred că aceste observaţii sunt valabile doar pentru România sau că alterează în mod decisiv un caracter, un profil economic şi social ce privesc o arie geografică mai extinsă.

România, cum interpretez eu datele, nu a făcut notă aparte în mănunchiul de ţări subdezvoltate din centrul şi sud-estul Europei ca fizionomie, fiziologie economică şi socială. În perioada interbelică, ea s-a confruntat cu aceeaşi gamă de metehne structurale, instituţionale; a trecut prin Marea Depresiune cu dureri întâlnite şi pe alte meleaguri, care au accentuat, ca şi în alte părţi, tendinţe protecţioniste şi alcătuiri corporatiste, dincolo de înclinaţia mai amplă de bizuire pe forţe proprii (vezi deviza „Prin noi înşine” a liberalilor din acele vremuri sau tezele promovate de Mihail Manoilescu privind industrializarea şi rolul statului ca organizator al dezvoltării). Este notabil că Manoilescu se întâlnea pe plan ideatic cu idei promovate de economişti care combăteau doctrina avantajelor comparative înţeleasă în mod unilateral: mă gândesc la un Friedrich List, de pildă, ale cărui lucrări au inspirat politica de ascensiune industrială a Germaniei în secolul al XIX-lea (în competiţia cu Marea Britanie). Lucrările economistului român au fost cunoscute în America Latină şi au stimulat o dezbatere pe continent privind industrializarea unor ţări înapoiate (la Comisia Economică ONU pentru America Latină lucrările lui Manoilescu erau bine-cunoscute!). Altfel, România a fost deci şi la fel cu alte ţări, a participat şi la sincronii sau contexte comune cu alte zone. Ai spune că diavolul este în detalii şi că o analiză fină poate detecta

aspecte particulare definitorii, ce au forţă explicativă. Şi totuşi, în linii esenţiale, îndrăznesc să afirm că România *nu* era altfel!

Cât priveşte perioada comunistă, stalinismul târziu nu îl percep ca pe un produs strict autohton: îl întâlnim şi în Albania, şi, este adevărat, în afara Europei. Nici nu aş atribui acestui fenomen originea locală principală în metabolismul Partidului Comunist Român, în autohtonisme culturale, ci mai degrabă unui fapt care ar putea fi echivalat cu o „lebădă neagră" – ca să folosesc expresia lui Nassim Taleb –, o întâmplare în acei ani: ca succesor al lui Gheorghiu-Dej a fost ales Nicolae Ceauşescu, şi nu, de pildă, Ion Gheorghe Maurer. Cu cel din urmă, evoluţia României sub comunism ar fi putut cunoaşte, este de presupus, un traseu mai blând şi reforme de tipul celor iniţiate în Ungaria din a doua parte a anilor '60. Cât a fost sub influenţa unui Maurer, Bârlădeanu şi a altor lideri cu vederi mai deschise, Ceauşescu nu s-a revelat cu natura şi impulsurile sale. În anii '70, mai ales după vizita în China maoistă şi Coreea de Nord, el şi-a impus gândirea şi a condus treptat ţara spre stalinismul târziu din deceniul nouă. Am serioase îndoieli că teama de Moscova şi dorinţa de a strânge rândurile partidului sub steagul naţionalismului comunist pot explica în mod convingător mersul României în ultimele decenii de dinaintea căderii lui Ceauşescu.

Industrializarea forţată nu a fost altfel, ca mecanism de mobilizare şi utilizare a resurselor în cadrul sistemului de comandă (*command economies*), faţă de ce s-a încercat în Bulgaria, în alte ţări comuniste. Poate numai grandomania care a însoţit programul de a dezvolta cât mai multe ramuri industriale şi accentul pus pe extinderea relaţiilor comerciale cu ţări aflate pe toate continentele (care nu ţinea cont de posibilităţile şi resursele economiei) să fi fost distinctive. În acelaşi timp, este drept că plata datoriei externe în

anii ’80 a fost inedită şi a accentuat suferinţele oamenilor: poate că şi acest demers a contribuit la ceea ce numim stalinismul târziu românesc.

România nu prezintă, în esenţă, o situaţie atipică în tranziţia postcomunistă. Că pentru ea şi Bulgaria operează mecanismul de cooperare şi verificare (MCV), ca instrument sui-generis al Uniunii Europene, că aceste două ţări nu fac parte încă din spaţiul Schengen constituie un dat relevant, care nu înseamnă însă că probleme instituţionale de bază sunt lămurite în alte state nou-intrate în UE. Există însă diferenţe notabile între ţări. Alina Mungiu-Pippidi, Ivan Krastev şi alţii au analize interesante în acest sens. Cehia şi Polonia aveau acreditare istorică (şi culturală) pentru o tranziţie mai uşoară şi au pus în aplicare strategii de transformare ce s-au bizuit pe premise mai favorabile. Slovenia şi Slovacia intră, se poate spune, în aceeaşi categorie, chiar dacă se impun nuanţe semnificative. Slovenia, de pildă, a menţinut un sector de stat important în economie o bună parte din anii tranziţiei şi chiar după intrarea în UE. Iar Slovacia a avut de înfruntat despărţirea, fie ea şi de catifea, de Cehia, moştenind ceea ce părea să fie o povară considerabilă în ce priveşte structura industrială. Ce surprinde, poate, este derapajul din Ungaria, nu numai economic – deşi unele măsuri economice din această ţară sunt comprehensibile pe fondul crizei financiare din lumea industrializată, al unei paradigme care ignora imperfecţiuni ale pieţelor, raporturi de forţă asimetrice între actori economici inegali şi echivala stabilitatea preţurilor cu stabilitatea financiară.

Una peste alta, cele mai multe ţări intrate în UE în 2004 şi 2007 au de surmontat decalaje economice mari în condiţiile în care regulile jocului nu-i favorizează pe cei slabi. Şi, din păcate, România rămâne între ţările mai înapoiate din Uniune, chiar dacă a

avut loc o reducere a *gap*-ului ca PIB (locul faţă de media Uniunii Europene) de la sub 25% la începutul deceniului trecut la 53-54% în prezent. Ai zice că este o diminuare remarcabilă a decalajelor, dar distanţa faţă de media din UE este încă foarte mare. Şi chiar şi această cifră poate înşela dacă ţinem cont că partea muncii în formarea PIB-ului a fost de cca 31% în 2014, una dintre cele mai scăzute ponderi în Uniune. Şi nici nu ne putem lăuda cu o clasă de mijloc numeroasă. Decalaje absolute, ca şi repere privind calitatea vieţii, care nu sunt surprinse de statistici explică insatisfacţii ale oamenilor şi modul cum judecă ei societatea în care trăiesc, propensiunea multor cetăţeni români spre a emigra, a pleca la muncă în străinătate.

Piaţa unică, *The Single Market*, nu are cum să fie un mediu concurenţial egal (*a level playing field*, cum ar zice englezii) când partenerii sunt inegali. De pildă, landurile estice ale Germaniei, în ciuda marilor transferuri fiscale după reunificare, sunt încă departe de cele vestice ca dezvoltare economică. Să ne gândim şi la discrepanţele economice incredibile dintre, de exemplu, regiunea lombardă şi Mezzogiorno, în Italia. Avem de-a face cu o situaţie reliefată pregnant de criza financiară, a zonei euro, când mituri au căzut, când se văd diferenţe majore de performanţă economică între nordul puternic industrializat şi omogen al zonei şi ţările sudice.

Chiar dacă sistemul comunist a dispărut şi în ciuda apartenenţei la o uniune care îşi propune să estompeze disparităţi economice mari, senzaţia unui *plus ça change, plus c'est la même chose* există. Poate de aceea Lucian Boia subliniază ceea ce el vede ca trăsături de sorginte veche care dăinuie ale spaţiului românesc. Eu cred însă că plasarea în context internaţional nu este mai puţin importantă în a explica o stare de fapt în timp şi nu

cred în „dependenţa de cale” (*path dependence* în terminologie sociologică) pe vecie. Ruperi de ritm şi puncte de inflexiune există în istoria modernă a lumii. Criza din zona euro este o trezire la realitate, şi de găsirea unei ieşiri din impas depind nu numai soarta proiectului european, ci şi statutul României: dacă va rămâne o „ţară de margine”, o periferie economică, dacă va fi capabilă să învingă ceea ce economiştii numesc *middle income trap* (capcana venitului mediu).

A prevalat la noi şi în alte părţi o mistică privind forţa gravitaţională pozitivă, transformatoare a Uniunii Europene asupra României. Această forţă se simte, fără îndoială. Vedem însă că lucrurile sunt mai complicate în desfăşurare, întrucât există structuri de rezistenţă puternice, care nu sunt automat echivalabile cu sechele comuniste, cum s-ar grăbi să spună unii. În plus, structura socială, veniturile scăzute ale multor cetăţeni şi dinamica demografică favorizează curente populiste. Şi mai există realitatea raporturilor de forţă asimetrică pe pieţele din UE, în instanţele unde se iau decizii în Europa, ce poate alimenta mefienţă, frustrare faţă de apartenenţa la Uniune. Dar calea spre progres nu este închisă; important este să se apese pe butoanele potrivite, să existe o coaliţie a elitelor intelectuale (cu articulare politică), aşa cum a existat în anumite momente ale istoriei României.

În economii emergente, în ţările europene de la „periferie” şi/sau din fostul lagăr socialist, dezvoltarea – sau „tranziţia” – înseamnă o confruntare istorică şi un management al decalajelor; şi, în esenţă, nu *altfel* se petrec lucrurile în România.

1* Aceasta este o versiune lărgită a textului publicat pe blogul personal din *Adevărul*, 17 decembrie 2012.

Altfelitatea românului[1]*

Vintilă Mihăilescu

„Nu am întâlnit pe durata cercetării nici un singur adult care să nu încerce să găsească o explicaţie la problemele economice şi sociale prin care trecea” – constată Monica Heinz în lucrarea sa despre „munca la români”. „În general, explicaţiile adoptate erau preluate de la intelectualii influenţi, care le răspândeau prin mass-media.” Iar după 1997, „intelectualii au identificat «mentalitatea» populaţiei ca fiind vinovată de eşecul reformelor economice”.

Eseul domnului profesor Boia a venit astfel pe această nevoie aproape compulsivă de explicaţie. Volumul *De ce este România altfel?* era astfel sortit să devină un bestseller, cu sau fără voia autorului. Cartea a devenit însă mult mai mult: prin larga receptare ce i-a fost acordată şi prin pasiunile pe care le-a stârnit, ea este un *fenomen social* în sine, care se cere interpretat (şi) ca atare, chiar şi dincolo de intenţiile explicite ale autorului. Să ne înţelegem deci: nu persoana este aici în cauză, căci, dincolo de această carte şi de orice va mai scrie vreodată domnul Boia, domnia sa a marcat indiscutabil procesul de igienizare spirituală de după căderea comunismului. De asemenea, nici despre ipocriziile patriotismului

atribuit sau refuzat autorului nu poate fi vorba: e frumos din partea domnului Boia să spună atâtea lucruri rele despre români? Să fim serioşi, este o falsă problemă! Istoria este cum este, iar un istoric are obligaţia, nu doar dreptul de a încerca s-o analizeze ca atare.

Dar tocmai de aceea cartea istoricului Lucian Boia pune o mare problemă: pentru prima dată în cariera sa, cel mai reputat „demolator de mituri" legitimează şi întăreşte poate cel mai periculos mit naţional: *altfelitatea românului*. Căci cum altfel putem să interpretăm titlul paradigmatic al cărţii sale, care este acum pe buzele atâtor români?

Să luăm deci cât se poate de în serios titlul: *De ce este România altfel?*

Deci ştim deja că *este* altfel. De unde ştim? Părerea aproape consensuală a publicului (atât de uzualul „la noi ca la nimeni") este luată practic ca atare şi devine premisă a specialistului, legitimând-o *ab initio*. Eseul domnului Boia ni se prezintă astfel ca o teză în căutarea argumentelor; iar acestea sunt căutate, electiv, în repertoriul de evenimente al istoricului. În acelaşi timp, *a fi* este un verb „tare": dacă România *este*, şi nu a *devenit* înseamnă că este astfel dintotdeauna, de când este adică *ab originem*? Care este această „origine"? Desigur, Lucian Boia nu o caută nici în Dumnezeu, nici în „sufletul românului", ci în istorie. Dar o istorie atât de selectivă şi operând cu durate atât de diferite, încât devine… anistorică.

De ce este aşa cum este? Se caută deci cauza. Absolut legitim. Dar, dincolo de statutul fragil al istoriei ca ştiinţă cauzală, structura de eseu aleasă explicit de autor naşte nişte rezerve suplimentare de „fezabilitate". Problema este apoi una metodologică fundamentală: unde căutăm aceste cauze şi începând de când? Analogia cu medicina poate fi utilă în acest caz: orice diagnostic

presupune o anamneză şi o corelare a tuturor simptomelor semnificative. Din acest punct de vedere, România este un pacient imaginar care suferă de o boală reală. Or, din acest punct de vedere, cartea confirmă boala imaginară, oferă o listă selectivă de simptome ale bolii reale, dar nu şi un diagnostic etiologic.

În fine: de ce este România *altfel*? Dar ce înseamnă „altfel”? Altfel faţă de Occident, ni se sugerează. Altfel comparativ cu Europa, că doar n-o să ne comparăm cu „republicile bananiere”, pricepe publicul. Dar atunci, din două, una: ori avem de-a face cu o geografie simbolică, trivială prin răspândirea sa de larg consum, despre „cealaltă Europă” (mai vulgar spus, Occidentul nu este Orient şi invers), ori România este altfel într-un mod propriu, altfel decât altfelul altor naţiuni învecinate – şi atunci se închide într-o altfelitate incomensurabilă.

Mergând doar o pagină dincolo de titlu, găsim apoi următoarea punere în perspectivă a problemei: „Ceva nu merge în România, şi nu doar sus, în clasa politică, şi nu doar de ieri, de alaltăieri. Să fie un blestem?” – se întreabă retoric domnul Boia. Istoricul răspunde imediat şi firesc: „Nu, e doar istorie”. În propoziţia următoare revine însă într-un mod cu totul inexplicabil pentru un istoric: „Dar poate că înseamnă acelaşi lucru”. Iar peste câteva pagini se întreabă: „Să fi fost un reflex ancestral?”. Istoria ca blestem şi/sau ca „reflex ancestral”? Nimic din ceea ce stă scris mai apoi în carte nu justifică această interpretare, dar cutia Pandorei a fost deschisă, subminând astfel statutul şi menirea istoriei înseşi şi permiţând publicului să citească totul în cheia voiosului fatalism cu care s-a obişnuit. Din acest moment, tot românu’ va zâmbi satisfăcut: vezi, am avut dreptate, chiar şi Boia spune că suntem altfel! Iar receptarea se va muta din istorie în mitologie: diferenţa românească este deci un dat, care nu poate fi astfel decât *ab*

originem, din *illo tempore* şi care constituie destinul nostru. S-a făcut lumină, acum putem înţelege cu toţii de ce, de 25 de ani încoace, „ceva nu merge în România”!

Asta nu mai este treaba autorului! – se poate justifica domnul Boia. Desigur, în principiu aşa este. Dar un specialist în ale imaginarului de talia domniei sale nu are cum să nu ştie cărui imaginar colectiv se adresează prin acest soi de Raport al Istoricului despre Starea Naţiunii şi ce soi de reacţii pot fi aşteptate în consecinţă. *Nu asta am intenţionat!* – mai poate spune domnia sa, pe bună dreptate. Dar cum altfel ar fi putut interpreta cititorul un astfel de titlu?

Să mergem însă un pas mai departe şi să analizăm însăşi întemeierea epistemologică a întregii teze. „Totul începe printr-o întârziere impresionantă” – ne spune Lucian Boia chiar de la început. Altfelitatea noastră se întemeiază deci pe o întârziere congenitală. Poate fi… Tema „decalajelor” a fost şi a rămas, de fapt, o angoasă recurentă a întregii noastre modernităţi. Dar nu despre fricile istorice ale românilor ar trebui să fie vorba, ci despre istoria lor. Iar în acest registru trebuie să începem prin a ne întreba pur şi simplu ce înseamnă „întârziere” şi care este *criteriul* de evaluare a ei.

Criteriul dominant în această privinţă îl constituie Timpul, cel (relativ) modern, newtonian, ca vector pe care se înşiruie clipele. Clasificate după acest criteriu, societăţile se înscriu pe un vector al evoluţiei (civilizare, modernizare, dezvoltare), avându-şi originea în „primitiv” şi finalitatea în „civilizat/modern/dezvoltat”. În imaginarul istoric european, *le paysan du Danube* fie a fost considerat un soi de *bon sauvage* pe urmele lui La Fontaine, fie a fost plasat mai spre originea acestui vector, ca un soi de primitiv intern al Europei. În realitatea istorică, faţă de acest standard mereu reciclat al

civilizaţiei, modernităţii, respectiv dezvoltării (economice), România a acumulat o serie de întârzieri sau decalaje. Este indubitabil şi o ştim cu toţii, de mult; este un fapt pe care l-a documentat însuşi Lucian Boia în volume precedente. Problema nu este deci aici. Rămân însă discutabile cel puţin două aspecte fundamentale.

În primul rând, trebuie chestionată problema metodologică a selectării şi interpretării acestor întârzieri sau decalaje. Or, din acest punct de vedere, istoricul Lucian Boia operează o selecţie preferenţială şi particulară, de natură să slujească premisei de întârziere globală a României: un decalaj faţă de apariţia primei universităţi în ţara cutare, o întârziere de modernizare a statului faţă de ţările cutare etc. În acest mod, o colecţie de „întârzieri" poate fi alcătuită din istoria oricărei ţări. Însă România în *ansamblul* şi în *permanenţa* ei este cea în „întârziere", eludându-se astfel decalajele *interne* – uneori mai mari chiar decât cele externe –, precum şi momentele de recuperare şi de sincronizare, fie ele şi punctuale şi/sau efemere.

Rămâne apoi o întrebare epistemologică de principiu: cât de pertinentă (mai) este această abordare univoc *evoluţionistă*? De fapt, chiar istoricii au fost printre primii care au pus sub semnul întrebării această liniaritate univocă şi au început să vorbească despre modernităţi în loc de modernitate. La rândul lor, antropologii, responsabili în mare măsură de inventarea Primitivului, au retractat vehement această construcţie ideologică şi au documentat complexitatea sui-generis a oricărei culturi. Sociologii au introdus dependenţa de cale (*path dependence*) în analizele lor, temperându-şi funcţionalismul prin recursul la durata istorică şi rolul său (nu determinant, dar condiţionant) în funcţionarea prezentă a unei societăţi. În sfârşit, chiar şi economiştii şi-au diversificat criteriile de evaluare a dezvoltării

economice, au început să vorbească despre dezvoltare durabilă, care ia în considerare dimensiunile socioculturale ale contextului, au trecut de la *well-being* la *welfare*, iar unii vorbesc chiar despre o „economie a descreşterii". Chiar dacă, geopolitic, împărţirea neoevoluţionistă a lumii în ţări subdezvoltate, în curs de dezvoltare şi foarte dezvoltate mai este folosită şi folositoare, descrierea ştiinţifică a acestei lumi nu mai recurge de mult la fundamentul primitivist de clasificare şi analiză ca fiind singurul posibil. Orice societate se poate afla, din acest punct de vedere, în „întârziere" faţă de societăţi mai „avansate", dar este astfel în *întârziere* doar dacă foloseşte vectorul univoc al timpului drept criteriu de clasificare şi doar în măsura în care îşi alege drept reper anumite societăţi aflate în *avans* pe această axă a timpului. Noi am ales Occidentul acest ideal de atins, ceea ce este, probabil, cea mai bună alegere, dar tot *alegere* este şi nu un *dat* inexorabil. Nu *trebuie* să ne comparăm cu Occidentul; iar dacă o facem este pentru că dorim să *devenim* ca acest Occident, nu pentru a constata mereu şi mereu că nu *suntem* Occidentul – care continuă să devină la rândul său…

Din aceste puncte de vedere, se poate spune deci că *De ce este România altfel?* este metodologic deficitară, iar epistemologic discutabilă.

*

În 2000, Lawrence Harrison şi Samuel Huntington au editat un volum strategic intitulat *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*. Dincolo de (relativa) diversitate de puncte de vedere ale autorilor cuprinşi în volum, teza promovată de Harrison şi susţinută de Huntington este foarte categorică şi clară: cultura este

importantă pentru economie deoarece există culturi *development/progress-prone* şi culturi *development/progress-resistant* (această „tipologie culturală a dezvoltării economice” este dezvoltată în volum de argentinianul Mariano Grondona). Pentru Harrison, aceasta confirmă teza sa enunţată în 1985: „Subdezvoltarea este o stare de spirit”. Pentru Huntington este ocazia unei analize cinic-pragmatice: în anumite ţări („culturi”) ale „lumii a treia”, investiţiile străine (*i.e.* occidentale) uriaşe în dezvoltarea locală s-au dovedit a fi un soi de ploaie în deşert, deci trebuie suspendate.

Dacă „evoluţionismul” a fost o ideologie optimistă (toate culturile sunt menite să urmeze acelaşi drum al evoluţiei, deşi unele mai încet şi mai greu decât altele), această repoziţionare strategică este explicit şi elitist pesimistă: anumite societăţi pur şi simplu nu sunt apte de progres/dezvoltare, căci le lipseşte cultura („mentalitatea”, am spune noi) necesară pentru aşa ceva. Vechiul rasism (biologic) este înlocuit astfel cu un rasism cultural.

S-ar putea spune, vulgarizând, că Harrison şi Huntington, ca buni cetăţeni americani, sunt supăraţi pe faptul că banii contribuabilului din SUA au fost risipiţi inutil în *alte* ţări, societăţi *development-resistant*, incapabile prin cultura lor să-i folosească pentru a se dezvolta. Nu este atât fatalism, cât pragmatism cinic – iar pentru marile puteri această atitudine este „firească”. Dar pe cine este supărat domnul Boia? România sa „altfel” este o astfel de societate *development-resistant*, dar atitudinea domniei sale nu este pragmatică, în căutarea vreunei soluţii, fie ea şi cinică, ci detaşat fatalistă, acreditând academic varianta folclorică a „fatalismului mioritic” – şi ridicându-se astfel, prin conştientizarea altfelităţii poporului său, deasupra condiţiei jalnice a acestuia. Într-un fel, conştient sau mai degrabă nu, România este altfel întrucât

este altfel… decât mine. Şi tot mai mulţi români par a trăi cu sentimentul că sunt singurii oameni *normali*, nevoiţi să trăiască însă printre români *anormali*[2]… Ceea ce nu mai este doar o problemă academică de metodologie sau epistemologie, ci una morală şi politică majoră!

1* Aceasta este o versiune ce rezumă articolul „Un trecut pentru România", apărut în *Dilema Veche*, nr. 472, 28 februarie – 6 martie 2013 şi comentariul meu de la dezbaterea cărţii *De ce este România altfel?*, care a avut loc la New Europe College, pe data de 20 februarie 2013.

2. Această afirmaţie nu este o simplă impresie sau speculaţie. Într-o serie de cercetări, de pildă, Dorin Bodea i-a întrebat pe românii ce lucrează în sectorul privat care sunt valorile ce îi definesc, apoi care cred că sunt valorile definitorii pentru ceilalţi români. Decalajul dintre cele două serii de evaluări a fost uriaş, ceea ce se afla în topul valorilor pentru *fiecare* român în parte fiind plasat la coada valorilor celorlalţi români.

Să fie România altfel?*

Nicolae Manolescu[1]

I-aş reproşa, din capul locului, cărţii lui Lucian Boia, *De ce este România altfel?* (Humanitas, 2012), care a stârnit discuţii pasionate, parti-pris-ul vădit încă de la titlu: în fond, România, ca orice ţară, „este aşa cum este", nu neapărat „o ţară care se încăpăţânează să fie altfel".

Mă împac cu multe din particularităţile puse de Boia pe seama României şi a românilor, ca şi cu faptul că ele nu sunt rodul unui blestem metafizic, ci unul al istoriei, „pentru că (România) s-a făcut într-un anume fel". Cât despre premisa întregii demonstraţii, mai degrabă o axiomă, ea este un clişeu ca atâtea altele denunţate de autorul însuşi, cum ar fi, de exemplu, acela că poporul român s-ar fi aflat necontenit de-a lungul vremii la „răscrucea tuturor vânturilor istoriei".

Despre cele mai multe popoare se poate spune că s-au aflat la răscrucea cu pricina. Nu este o caracteristică exclusivă a României. Nici a fi *altfel* nu este, propriu vorbind, o caracteristică, fiindcă fiecare popor are felul său de a fi, ceea ce înseamnă că este *altfel*.

Demitizarea şi negativismul

Dincolo de clişeul cu pricina, preferat de autor, probabil, pentru că e provocator (Boia ne-a obişnuit mai demult cu acest fel de abordare), cartea atrage atenţia prin faptul de a curge contra curentului ideologic în materie de istorie.

Aşa erau şi cărţile mai vechi despre miturile naţionale, aşa este şi aceea recentă (2011) consacrată elitelor intelectuale româneşti dintre 1930 şi 1950. Două sunt însuşirile acestui fel de a privi lucrurile. Una este *demitizarea*. Într-o istorie (şi politică) şi într-o cultură deopotrivă mitizante, plecând urechea la sirenele naţionalismului, studiile lui Boia sunt nişte bine-venite duşuri reci. Ele explică convingător, deşi oarecum superficial, nu de ce România e *altfel*, ci de ce este *aşa cum este*.

A doua însuşire este *negativismul*. Selectând de regulă doar un singur set de trăsături, Boia colorează în negru şi adesea fără nuanţe portretul istoric, social, politic sau moral al României. De aici provine ispita excepţiei, a lui *altfel*. Când am comentat cartea despre elitele intelectuale, am semnalat faptul că Boia şi-a ales „personajele”, aşa zicând, pe sprânceană, adică exclusiv dintre acelea care îi slujeau ideea oportunismului politic caracteristic intelectualului interbelic şi de imediat după al doilea război. Cele care i-o contraziceau erau lăsate deoparte.

Tot aşa procedează şi cu trăsăturile din care îşi alcătuieşte tabloul istoric din *De ce este România altfel?*. Are, e adevărat, prudenţa de a sugera o alternativă, de a nu răspunde cu *da* sau *nu*, ci cu *şi da*, *şi nu*, doar că alternativa conduce de obicei la concluzia echivocului naţional ca o caracteristică a noastră esenţială. Negativă, fireşte!

Am citit pe vremuri o carte intitulată *Radiografia pampei* a lui Manuel Estrada despre Argentina, aşa cum este ea, de la tangou la ritualul cuţitului, descris superb şi de Borges, ca urmare a istoriei care „a făcut-o într-un anume fel”.

Deosebirea de cartea lui Boia constă, mai întâi, în modul mult mai aplicat şi minuţios al stabilirii particularităţilor ţării sud-americane şi, apoi, în empatia cu care Estrada înfăţişează istoria, cutumele şi cotidianul argentinian. Boia e uneori de-a dreptul cinic: „Românii l-au avut pe Ceauşescu fiindcă l-au meritat (nu toţi, dar mulţi). Orice societate are ceea ce merită”.

Mostre de cinism

Uită cu desăvârşire nu numai că, între războaie, România a avut unul din puţinele regimuri democratice din Europa (Ungaria, Bulgaria, Italia, Germania, Spania, Portugalia, Uniunea Sovietică erau dictaturi cu mult înainte de 1938), dar şi că a existat în anii de comunism o rezistenţă la dictatură, începând cu luptătorii din munţi şi sfârşind cu SLOMR şi cu disidenţa atâtor personalităţi culturale. Despre acestea, nici un cuvânt. O parte a tabloului rămâne goală. N-am avut samizdat, dar am avut, publicată, o literatură critică la adresa regimului cum n-a existat în multe ţări comuniste. Dacă ar fi citit-o, Boia n-ar mai fi susţinut că scriitorii spuneau adevărul doar pe jumătate. Cu toată cenzura, îl spuneau pe de-a-ntregul, chiar dacă adoptau un limbaj esopic. Mai tolerant este, în schimb, Boia cu regimul antonescian care ar fi permis evreilor „să desfăşoare activităţi culturale proprii şi să întreţină instituţii de învăţământ, inclusiv la nivel universitar” (p. 62). Despre interdicţia de semnătură

sau de participare la viaţa publică a evreilor n-a auzit. Şi din nou cinic: „Important e că au scăpat cu viaţă”.

Sunt şi naivităţi greu de explicat: tinerii care s-au dezis de Eminescu n-au fost urmaţi de criticii adulţi, fiindcă nici chiar în anii 1990 nu era voie să se scrie „liber” despre „poetul naţional”.

Păcat de nu puţinele observaţii corecte şi necesare dintr-o carte bine orientată când demitizează, dar tendenţioasă printr-o izbitoare lipsă de empatie cu subiectul ei.

1* Recenzie apărută în *Adevărul*, 15 martie 2013.

Şi dacă România nu e „altfel”?[1]*

Mircea Vasilescu

Am citit cea mai recentă carte a lui Lucian Boia (*De ce este România altfel?*, Humanitas, 2012) şi am rămas cu un sentiment de zădărnicie. Nu atât din cauza cărţii în sine – care nu spune nimic nou –, cât din cauza faptului că problema e pusă greşit.

Cartea pleacă de la premisa că România „e altfel” decât alte ţări şi se străduieşte să explice de ce, făcând apel la istorie. Foarte multe exemple şi explicaţii sunt preluate din alte cărţi ale dlui Lucian Boia (cum arată chiar domnia sa într-o notă finală) şi reîmpachetate pentru a da un răspuns sintetic la întrebarea din titlu. Numai că răspunsul nu face decât să prelungească discursul fatalist despre noi înşine, ca şi cum faptul că România e „şi mai diferită” faţă de o „relativă normalitate europeană” ar fi un dat, o realitate ineluctabilă: e fatal, domnule, n-ai ce-i face şi aşa va fi întotdeauna! E plin limbajul comun de tot felul de consideraţiuni, clişee şi stereotipii despre „cum e românu’”, multe dintre ele negative, depreciative, băşcălioase, autoironice. E plină presa interbelică de eseuri şi articole pe tema „specificului naţional”: discuţiile pe tema „românismului” au constituit o bună parte din

preocuparea unor generaţii întregi de intelectuali. Nu e cazul să reluăm discuţia de unde a rămas acum şapte decenii. Ar fi mai potrivit să căutăm explicaţii şi răspunsuri adaptate vremurilor noastre, când nu doar România, ci şi alte ţări îşi reconstruiesc identităţile, încercând să le pună de acord cu fenomenul globalizării, cu revoluţia tehnologică ori cu alte provocări ale lumii de azi. Or, cartea dlui profesor Boia nu face decât o recapitulare a „neaşezărilor" din istoria noastră pentru a ajunge, fatalist, la concluzia că „România s-a făcut într-un anume fel: de aceea este aşa cum este".

Numai că, dacă vrem să ne comparăm, azi, cu o „medie europeană", ar trebui să lăsăm deoparte fatalismul şi să ne scoatem din cap prezumţia că România e „excepţională" pe negativ, că e definitiv şi irevocabil „altfel" şi că asta îi conferă o unicitate iremediabil nasoală pe plan european. Depinde cu cine ne comparăm, căci a sări brusc de la explicaţii istorice la normalitatea europeană de azi nu ne ajută cu nimic. Şi Suedia, de pildă, „s-a făcut într-un anume fel": la un moment dat (acum doar vreo sută şi ceva de ani) era o ţară extrem de săracă şi prăpădită; şi Polonia e „într-un fel", a dispărut de mai multe ori de pe hartă, iar acum trece fluierând prin criză; şi Italia e „altfel". „Nu vă mai plângeţi atâta că e rău în România" – îmi spunea un prieten italian la începutul anilor '90 –, „la Roma, după război, vedeai mai mulţi copii desculţi pe stradă decât la Bucureşti acum, am avut şi noi alimente pe cartelă, am trecut şi noi printr-un regim totalitar, dar ne-am suflecat mânecile şi ne-am pus pe treabă". Am mai putea găsi şi alte posibile comparaţii, dar problema cu aceste priviri comparative „din avion" e că pot fi oricând contrazise de alte exemple la fel de generale. Eventual, pot stimula alte replici fataliste (de exemplu: „Păi da, da' noi nu suntem suedezi, nici măcar polonezi") şi

sfârşesc în aceeaşi oală a melancoliei autoironice populare: „Frumoasă ţară avem, păcat că e locuită”.

Mi se pare că, în ziua de azi, problema e pur şi simplu pusă greşit, iar cartea dlui Boia păcătuieşte prin faptul că a pornit de la o concluzie gata trasă (că România e fatalmente „altfel”, un fel de oaie neagră a „lumii civilizate”) şi s-a străduit s-o ilustreze cu exemple din istorie sau din prezent, amestecând fapte şi evenimente din trecut cu plagiatul lui Victor Ponta şi cu „prezidenţialismul” lui Traian Băsescu. Nu spun că anumite particularităţi descrise de dl Boia (sau de alţii) n-ar fi valabile. Dar deocamdată peisajul public românesc e dominat – în primul rând, din cauza excesului de vorbărie televizată şi din cauza trăncănelii enorme a politicienilor – de un discurs plin de lamentaţii şi de generalizări superficiale, care tot predică zilnic cum că românii ar fi aşa şi pe dincolo, de cele mai multe ori fără argumente concrete ori fapte verificabile, doar pe bază de impresii sau recurgând la vreun citat scos din context de prin scrierile vreunui autor clasic („C-aşa-i românu’, dom’le, după cum spunea şi marele X…”). Discursul autonegativist e la putere, autodesconsiderarea face furori, din orice fleac se ajunge iute la exclamaţii definitive („Mi-e ruşine că sunt român!”). Ne „facem” din vorbe. Ne lipseşte cultura argumentelor bazate pe fapte şi, de dragul speculaţiilor despre „specificul naţional”, dăm cu tifla realităţii. De pildă, faptul că, în numai 20 de ani, am ajuns (chiar şi aşa, cârpiţi în coate cum suntem) unde cu gândul nu gândeam în 1989 – adică în Uniunea Europeană şi în NATO – se pierde în neantul vorbelor de clacă. Românii reali care îşi văd de treabă zilnic, care construiesc pătrăţelul lor de viaţă şi împing lumea înainte sunt total absenţi din peisaj, „înghiţiţi” în discursul plin de generalizări despre „cum e românu’”.

România e „altfel” pentru că foarte mulţi se încăpăţânează să creadă că e aşa. Printre ei se află şi un număr considerabil de lideri de opinie şi de „producători de discurs public” care dau tonul. România reală – cum bine a scris Cristian Ghinea într-un articol din *Dilema veche* (nr. 464, 3 ianuarie 2013) – e o ţară banală, cu probleme asemănătoare altor ţări din regiune ieşite din comunism. Probleme – aş adăuga – pentru care există soluţii. Dar imensa producţie de discursuri dezabuzate şi fataliste îi face pe cei mai mulţi să creadă sincer în „blestemul” unui statut de oaie neagră a planetei, de care România nu mai poate scăpa. O să treacă şi asta, prin „aşezarea lucrurilor în timp” (o spune chiar dl Boia). Dar, întreţinând la foc mic şi fatalist ideea unei „Românii altfel”, pierdem timpul.

1* Recenzie apărută în *Adevărul*, 3 ianuarie 2013.

De ce nu e Lucian Boia altfel?[1]*

Paul Cernat

E un paradox faptul că tocmai Lucian Boia, impenitentul deconstructor din ultimele două decenii al mitologiilor naţionale autohtone, a ajuns să genereze comentarii în flux continuu cu o carte despre… „specificul românesc”. De la dezbaterile despre „criza identităţii naţionale” din anii ’90 (a se vedea, între altele, culegerea retrospectivă a lui Gabriel Andreescu *Naţionalişti, antinaţionalişti… O polemică în publicistica românească*, Polirom, 1996, cu texte aparţinând exclusiv personalităţilor onorabile din societatea civilă) a trecut ceva vreme, iar cadrele disputelor s-au schimbat. Între timp, au fost testate – timid – soluţii alternative mediane între naţionalismul conservator şi occidentalismul radical (volumele de convorbiri ale lui Sorin Antohi cu Adrian Marino, Alexandru Zub, Mihai Şora şi Virgil Nemoianu despre necesitatea unui „al treilea discurs”). Mizele dezbaterii s-au schimbat semnificativ odată cu integrarea în UE şi, mai ales, odată cu apariţia clivajelor din sânul Uniunii generate de criza economico-financiară. Iar externalizarea plagiatului comis de premierul Ponta

şi reacţiile „intervenţioniste” ale oficialilor europeni care au urmat suspendării lui Traian Băsescu au pus gaz peste foc.

Este cartea o comandă editorială? Greu de spus. Apărută în preajma Târgului Gaudeamus şi scrisă în urma evenimentelor din iulie 2012, *De ce este România altfel?* se aşază în linia preocupărilor din ultimii ani ale lui Boia pentru definirea „specificului autohton”, inaugurate prin *România, ţară de frontieră a Europei*. Ca substanţă intelectuală, „eseul” – asumat ca atare – se situează mult sub nivelul tuturor cărţilor publicate până acum de cunoscutul istoric. Ca ecou în planul dezbaterii publice şi impact comercial, el se situează însă în top. Avea şi toate datele pentru asta: un autor-vedetă al unei edituri de mare prestigiu, campion al demitizărilor istoriografice postdecembriste, „prizat” deopotrivă de specialişti şi de publicul general-cultivat; un moment al publicării excelent ales, în imediata apropiere a alegerilor parlamentare; o temă identitară maximalistă, cu reverberaţii politice acute (cartea „atacă” inclusiv teme precum brandul de ţară, condamnarea comunismului, legea lustraţiei, plagiatul lui Ponta sau a doua suspendare a lui Traian Băsescu), scrisă simplu, direct şi provocator; plus un public mobilizat până la paroxism de crizele ultimului an.

„România altfel”, un potenţial brand?

Volumul nu are, fireşte, nimic de-a face cu o *Volkspsychologie* desuetă. Boia priveşte identitatea autohtonă istoric şi geopolitic, ca identitate „de frontieră” cu geometrie variabilă, evoluând la periferia unor mari puteri. Problema e că discursul său publicistic apelează prea des la generalizări de genul „românii sunt în felul X” (deşi nu

sunt niciodată doar aşa). Dar istoricul se aventurează şi pe teritoriul etnopsihologiei. Plasabile, la rigoare, în vecinătatea teoriilor lui Mihai Ralea despre „mentalitatea tranzacţională” a românilor, speculaţiile lui Boia despre, de pildă, tehnica „supunerii aparente”, a lui „zi ca el şi fă ca tine” sunt destul de convingătoare, dar implică mai degrabă descrieri de efecte decât explicaţii cauzale.

Nu trebuie să fii istoric de strictă observanţă pentru a sesiza superficialitatea abordării de ansamblu. N-aş insista prea mult asupra acuzelor de negativism cioranian, de autocritică masochistă, catastrofistă, care i-au fost aduse lui Boia. Autorul ştie bine că lucrurile nu stau numai aşa, o şi spune, dar înţelege să sancţioneze aspru ceea ce nu merge – şi nu cred că-l putem acuza pentru asta. Mai mult, recunoaşte sporadic şi unele avantaje, fie ele involuntare, ale „devălmăşiei”, haosului şi lipsei endemice de criterii.

În cartea de faţă, „altfel” (diferenţa autohtonă) e un termen conotat negativ. „România altfel” înseamnă „România defectă” şi indică mai ales partea goală a paharului. Asta nu înseamnă că restul (partea plină) ar fi irelevant, ci doar că e trecut în plan secundar. Ca atâţia istorici prooccidentali constrânşi la ketman înainte de 1990, Boia a dezvoltat, după căderea regimului Ceauşescu, un discurs posttraumatic de respingere a triumfalismului mitologizant pus în undă de comunism şi naţional-comunism. Relativismul istoriografic pe care l-a adoptat, popularizându-l cu talent şi succes, s-a dovedit a fi o „armă” demitizantă eficientă, de care însă mulţi s-au grăbit să profite. Numai că Boia e un istoric versatil şi individualist, cu un spirit critic multiplu direcţionat, care-ţi scapă printre degete exact când crezi că l-ai „anexat” ideologic. Aşa se face că nici „neobonjuriştii”

radicali, nici conservatorii revizionişti nu l-au putut înregimenta. Atitudinea sa discretă, independentă şi diplomatică din ultimii ani îl arată ca pe un liberal nemulţumit de noua politică a PNL, dar şi ca pe un intelectual critic imun la cântecele de sirenă ale „băsescianismului", navigând abil între Scylla şi Charybda marilor blocuri politice.

Întrebarea „De ce este România altfel?" include, în subsidiar, şi o altă interogaţie, nu mai puţin incitantă: „Există un excepţionalism românesc?". Începuturile acestei idei se pierd în negura romantică a secolului al XIX-lea, spre a prinde cheag în perimetrul naţionalismelor elaborate de elitele interbelice. Ea devine vector de politică internă şi externă abia în anii naţional-comunismului ceauşist, care a potenţat-o până la extrem. Oricum, după „excepţia" României lui Ceauşescu între ţările blocului sovietic (întâi pozitivă, ulterior negativă pentru occidentali), după „excepţia" Revoluţiei televizate din 1989 sau a mineriadelor, nu prea mai poţi să o ignori. Lucian Boia are, în acest sens, toate motivele să ironizeze brandul de ţară al Elenei Udrea – celebra „frunză verde" –, dar se pripeşte când afirmă, pe baza unor probe neconcludente, că adevăratul brand de ţară al României e că „nu are nici unul". Oare nu cumva chiar „România altfel" e un potenţial brand, cu condiţia să vedem inclusiv partea plină a paharului?

Una dintre calităţile (dar şi unul dintre defectele) lui Boia este că extrage cu concizie şi claritate „ideile principale" dintr-o istorie complicată, supusă tuturor manipulărilor şi controverselor, prin specularea la maximum a operatorului amintit – identitatea de frontieră, ambiguă prin excelenţă. Evident, cu riscul simplificărilor vulgarizatoare şi chiar al unor gafe rezultate din depăşirea domeniului de competenţă. Spre exemplu, râvna demitizantă a autorului – dornic să veştejească mitul latinist impus de Şcoala

Ardeleană – eşuează flagrant atunci când confundă, nepermis, vocabularul cu limba. Sigur că vocabularul românesc a fost şi este extrem de „primitor” cu influenţele externe, însă structura morfosintactică a limbii române a rămas, masiv şi decisiv, una latinizantă. Un alt exemplu de abordare amatoristică ţine de introducerea unui criteriu etico-moral curios la un istoric care se respectă. Comparaţiile frecvente între România (ca exemplu negativ) şi Polonia (ca exemplu pozitiv), de la rezistenţa antihitleristă până la cea anticomunistă şi la atitudinea de negociere cu UE în procesul de aderare (de pe picior de egalitate în cazul Poloniei, obedientă în cazul României), nu pot impresiona decât galeria naivilor cu naturel simţitor. La fel şi comparaţia dintre pasivitatea românilor (cu elite oportuniste, pe care partenerii externi nu se pot baza) şi opoziţia armată faţă de sovietizarea Finlandei. Sau comparaţia dintre rezistenţa anticomunistă din munţi a românilor şi revoluţia maghiară, primăvara pragheză ori Solidaritatea.

Istoricul compară, de fapt, mere cu pere, punând între paranteze datele istorice specifice ale Finlandei şi Poloniei, contextele geopolitice şi tradiţiile religioase, catolicismul polonez, cu tradiţiile sale aristocratice, universitare şi citadine aferente. Ce opoziţie armată antisovietică îşi putea permite România după Ialta? La ce ne ajuta „caracterul”, dacă ne opuneam armat pactului Hitler-Stalin sau dacă am fi mers până la sfârşit, consecvent, pe mâna mareşalului Antonescu? La ce a folosit „principialitatea” lui P.P. Carp? De ce elitele comuniste maghiare, cehoslovace şi poloneze au fost „altfel”? Nu cumva versatilitatea, capacitatea pragmatică de a juca la multe capete, „multilateralismul” politicii externe, speculat de la Nicolae Titulescu la I.Gh. Maurer în anii comunismului, au constituit atuuri reale în contexte favorabile? De discutat…

Demitizări şi relativizări

Adevărata miză a cărţii nu se referă însă la partea „istorică”, ci la felul în care se poziţionează autorul faţă de chestiunile „fierbinţi” ale suspendării din 2012. Judecând după textul promo de pe coperta a patra, după promourile bine orientate şi interviurile subtil-anexioniste din presa favorabilă lui Traian Băsescu (în „capcanele” cărora istoricul a refuzat însă, sistematic, să cadă!), e limpede că se aştepta de la această carte să înfiereze, apăsat, plagiatul lui Ponta şi „lovitura de stat”. Numai că lucrurile par să fi ieşit „altfel”.

Deşi Boia sancţionează tot ceea ce e de sancţionat în privinţa plagiatului şi a comisiilor care i-au luat apărarea premierului, nu a făcut-o montat politic împotriva lui Victor Ponta, ci plasând, lucid, cazul pe fundalul unui fenomen cvasigeneralizat de relaxare a standardelor şi fără a uita să amintească exemplul Elenei Udrea, care nici măcar nu s-a obosit să-şi plagieze singură lucrările – i-a lăsat pe alţii s-o facă. Îmi pot imagina indignarea multora la lectura consideraţiilor maliţioase despre „neautenticitatea” actului condamnării comunismului: „La iniţiativa preşedintelui Traian Băsescu, o comisie de specialişti a lucrat cu râvnă pentru a scoate la iveală (nici nu era atât de greu!) ilegalităţile şi abuzurile defunctului sistem” şi despre lipsa sa de consecinţe practice. Căci, pe logica „ilegitimităţii criminale”, trebuia „lovită de nulitate” toată legislaţia epocii comuniste, începând cu proclamarea Republicii şi terminând cu retrocedarea *in integrum* a proprietăţilor confiscate. Nu altfel stau lucrurile cu mascarada fără finalitate reală a legii lustraţiei, folosită pentru reglări de conturi şi menită să protejeze categorii sau persoane precum cea a fostului premier Ungureanu: „E o treabă pe care, dacă n-o faci de la început sau oricum nu prea târziu, mai bine o laşi baltă”.

Adevărul e că Boia fusese deja avertizat cu mustrare în finalul unui comentariu, altminteri favorabil, al lui Cristian Vasile despre *Capcanele istoriei*…: „Unii colegi de breaslă sau formatori de opinie l-ar fi văzut pe Lucian Boia în rolul de membru al comisiilor pentru adevăr înfiinţate în 2003 şi 2006. A evitat să se alăture Comisiei pentru analiza dictaturii comuniste, deşi era foarte bine plasat pentru a redacta un studiu istoriografic ca preambul al Raportului Final. Probabil a realizat, în urma unui proces de autoevaluare critică şi onestă, că ar fi vulnerabil participând la condamnarea unui regim politic pe care l-a detestat în forul său interior, dar pe care – până în 1989 – nu l-a respins public" („Lucian Boia şi întoarcerea la documentul de arhivă", *Apostrof*, nr. 3, martie 2012). Dar oare toţi autorii Raportului Final au respins public regimul până în 1989?

Într-un articol apărut pe 15 ianuarie 2012 în revista *22* („De ce este România astfel?"), Andrei Cornea apreciază demitizările recentului eseu, taxând însă şovăielile şi neînţelegerea din ultimul capitol. Dintru început, Boia este acuzat de un „relativism" aplicat fără discernământ, pentru că, nu-i aşa?, relativismul e bun doar în circumstanţe convenabile. În mod ironic, argumentul – vădit partizan – relativizează relativismul lui Boia prin invocarea unor valori tari precum „adevărul" şi „binele".

Mai ofertant este comentariul publicat de Dan Tăpălagă pe Hotnews.ro în 30 noiembrie 2012 („Un excelent eseu cu final neinspirat"), deşi merge pe aceeaşi schemă a vigilenţei etico-politice de serviciu. Pornind de la cel mai incriminat pasaj al lui Boia („S-a vorbit de «puci» sau de o «lovitură de stat». A fost «lovitură de stat» tot atât cât a fost şi regimul Băsescu «dictatură»… adică nici deloc, dar nici prea mult. Comisia Europeană, care trecuse cu vederea derapajele lui Băsescu, s-a

dovedit intolerantă în faţa noilor derapaje. Deosebirea de atitudine se explică în principal prin factorul timp. Traian Băsescu şi-a construit edificiul treptat şi prudent, de-a lungul anilor, în timp ce autorii «loviturii» au comis totul bătător la ochi, în doar câteva zile"), Tăpălagă reia patetic tezele intervenţioniste ale Monicăi Macovei, cu invocarea inevitabilă a „consecvenţei" prooccidentale a României lui Băsescu: „Oportunismul, constată Boia, ne-a costat mult şi ne-a distrus credibilitatea şi reputaţia externă. Cum de nu a remarcat că măcar o dată în istoria ei România a rămas, plătind un preţ pentru asta, loială până la capăt unor angajamente internaţionale, câştigând o brumă de respect şi credibilitate cel puţin în faţa partenerilor americani? Cum de nu observă acest admirabil istoric că bătălia pentru menţinerea pe orbita Occidentului, pe care a studiat-o atât de atent în trecut, se duce şi astăzi sub ochii săi?".

Chiar dacă judecă „excelenţa" eseului de până la final cu aceleaşi criterii cu care îi taxează „finalul neinspirat", jurnalistul are totuşi dreptatea lui când observă că, „din dorinţa de a nu supăra o tabără sau alta, dintr-o excesivă grijă de a pune semnul egal între actorii politici, Boia ajunge la finalul cărţii sale victima propriilor observaţii, aplicate fără milă intelectualităţii româneşti interbelice, elitei româneşti în general. Devine şi el «imparţial ca tot românul»". Dar e această imparţialitate blamabilă? În realitate, ceea ce i se impută lui Boia este faptul că nu s-a înregimentat de partea lui Traian Băsescu şi a surselor de autoritate, legitimitate şi onorabilitate „absolută" indicate de intelectualii căii juste. Dacă ar fi făcut-o ar fi fost perfect.

1* Recenzie apărută în *Observator cultural*, 30 ianuarie 2013.

O carte altfel. Banală ca un talk-show[1]*

Cristian Ghinea

Am încheiat ultima carte a lui Lucian Boia cu o stare de nervi şi dezamăgire. E vorba despre *De ce este România altfel?* (Humanitas, 2012). M-am simţit aproape abuzat de autor. Când am terminat-o a fost ca pe vremuri, când aveam televizor şi îl închideam cu senzaţia că mi s-au aruncat în cap mizerii, isterii şi vorbărie. Nu că Boia ar fi scris mizerii. Dar vorbărie a pus în carte, ca şi o mulţime de clişee.

A scris o carte la nervi, se vede că a fost furios, că a simţit nevoia să se descarce. Şi ne-a aruncat nouă în cap această furie. De asta spun că m-am simţit aproape abuzat. Cărţile nu se scriu la nervi dacă eşti Lucian Boia. Îmi amintesc cu câtă plăcere am citit celelalte cărţi recente ale sale, cea despre germanofili şi cea despre evoluţia intelectualilor români din 1930 până după instaurarea comunismului. Aflam ceva, rămâneam cu informaţii şi cu interpretări legate de informaţii. Din asta nu rămâi decât cu furia autorului. Şi, dacă i-ai citit cărţile precedente, nu rămâi cu aproape nici o informaţie în plus, reia idei deja scrise, doar că le-a scurtat şi

le-a pus într-o formă nervoasă. Lucian Boia a scris o carte de terapie pentru el însuşi.

După ce am citit-o, am rămas cu dilema asta despre titlu – *România altfel*. Altfel decât cine sau decât ce? Am auzit de la cineva apropiat (tot dezamăgit de carte, dar nu enervat, ca mine) şi o interpretare în modul următor: Boia zice că România e altfel decât ne-o imaginăm în istoriografia noastră triumfalistă. Deci ar fi altfel decât ne place s-o credem. Altfel decât le-o predăm copiilor la şcoală. Ar fi fost bine să fie aşa cum interpretează cunoştinţa mea. Ar fi fost acelaşi Boia – istoricul pus pe dărâmarea miturilor istorice. Dar nu asta zice Boia în carte.

Povestea asta cu miturile şi cu dărâmarea lor a fost mereu pe muchie de cuţit. Nu e o treabă uşoară. Toate naţiunile au mituri istorice şi fondatoare. Şi aproape toate (cel puţin cele din Europa) au început, la un moment dat, un proces de maturizare ce presupune şi o distanţă critică faţă de aceste mituri. Lucian Boia era necesar dezbaterii publice şi a fost mereu un modernist: o naţiune matură este aceea care nu mai are nevoie să inventeze mituri pentru a-şi păstra coeziunea. Atunci când Bălcescu a redescoperit figura medievală a lui Mihai Viteazul şi l-a proclamat precursorul unirii, naţiunea română se inventa pe măsură ce îşi inventa miturile. Boia are dreptate când spune că naţiunea română e o invenţie de secol XIX. Atunci era nevoie de aşa ceva, toate naţiunile europene au trecut prin acea etapă. Astăzi, românii nu mai au nevoie de aşa ceva – sau unii români mai au, alţii nu mai au. Dezbaterea în sine e semn de maturizare. Dar am presupus mereu că asta se subînţelege din ce scria Boia – şi anume că e pornit împotriva unor mituri şi că pledează pentru o stare neutră faţă de ele: miturile sunt mituri şi atât, le deconstruieşti şi le laşi în pace. Dacă te apuci să le urăşti, atunci sari de cealaltă parte a

muchiei de cuţit. Iar în cartea asta, Boia a sărit de cealaltă parte, nu doar în legătură cu miturile, ci şi cu naţiunea însăşi.

Boia propagă un nou mit. Un contramit, dar tot un mit. Noul mit spune că românii sunt cel mai varză neam posibil. România din cartea asta e o ţară cu totul şi cu totul specială. E o ţară excepţională. Doar că e cu totul şi cu totul specială în rău. E o ţară excepţional de proastă, de rea şi de nereuşită. Aşa a fost dintotdeauna, aşa este şi acum. Paradoxal este că logica e la fel de defectă ca a miturilor vechi cu care Boia s-a luptat în restul cărţilor sale: România de acolo era unică, excepţională, urmaşa pură a romanilor şi a dacilor, pavăza creştinătăţii, insula latină într-o mare slavă, singura păstrătoare a independenţei continue în această parte a Europei, victorioasă permanent împotriva turcilor, ungurilor, ruşilor, nemţilor, doar pe americani nu am apucat să-i batem. Boia a dezmembrat sau a nuanţat toate aceste imagini, în cărţile sale. Şi bine a făcut. Acum el oferă legitimitate unei noi vulgate istorice: România e cea mai naşpa ţară. A fost la margine mereu. Încă de la romani şi de la greci. Până şi bulgarii au fost mereu şi sunt peste noi. De fapt, bulgarii sunt peste noi prin carte în diverse momente când e convenabil să fie amintiţi, în rest nu prea apar. Am un amic la Sofia care va râde grozav când va citi cartea (de altfel, acum câţiva ani, el mi-a spus că auzise de Boia, că e un istoric grozav, parcă i se şi tradusese ceva în bulgară). Occidentalizarea a fost doar o modă şi ne-am apucat brusc să-i iubim pe francezi şi să fim ostili faţă de ruşi şi de greci, zice Boia. Chestia asta e aruncată în două fraze, pare că pe aici trăiau nişte isterici care se amorezează în mod tembel de unii şi se apucă să-i urască degeaba pe alţii. Prea facil. De fapt, o competiţie politică îndelungată între greci şi boierii pământeni a dus la acea ostilitate. Iar în ce-i priveşte pe ruşi, au trecut de la rolul de salvatori la rolul

de vecini ce stârnesc groază după câteva ocupaţii militare în timpul cărora s-au comportat infect cu populaţia – a se vedea memoriile lui Radu Rosetti publicate tot de Humanitas, unde se descrie pe larg schimbarea de atitudine faţă de Rusia. E doar un exemplu pentru modul în care Boia aruncă la coş o chestiune complicată şi o întoarce în două fraze ca să pară că românii sunt scrântiţi. Desigur că e mai uşor să te amorezezi de francezi când aceştia sunt departe, când cultura lor domină toată Europa şi când împăratul lor intervine în momente-cheie în favoarea ta, în faţa altor mari puteri europene. Întrebarea corectă aici este: sunt românii un popor altfel sau aşa ar fi reacţionat orice alt popor dacă avea de ales între unii cu care se bate pentru funcţii, alţii ce îl cuceresc şi se poartă urât şi alţii care sunt departe şi binevoitori? Ce ar fi făcut englezii sau argentinienii în aceleaşi condiţii istorice?

Şi aici ajung la problema principală a cărţii: cu cine ne comparăm? E adevărat, românii şi România stau prost în clasamentele statistice ale Uniunii Europene. Stăteau prost în clasamentele europene înainte de Primul Război Mondial, în perioada interbelică (pe care Boia o atacă pe drept cuvânt, dar o mai făcuse în alte cărţi, nimic nou acolo), în timpul comunismului şi după comunism. Istoricul comite aceeaşi greşeală pe care le-o reproşează românilor ca atare: obsesia Occidentului. Dacă ne comparăm doar cu Franţa şi Germania, vom pica prost. Dar de ce numai cu ăştia? Suntem o ţară est-europeană. Nu ar fi relevant să vedem cum stăm şi faţă de Serbia, Albania, Ucraina, Republica Moldova? Comparaţia cu Bulgaria este adusă în discuţie numai când se găseşte ceva la care stăm mai prost decât ea. Dacă vrea să pună România în context comparativ, Boia ar trebui să definească în mod clar ce compară şi apoi să prindă tabloul de ansamblu.

Nu vreau să spun că România e grozavă. Spun doar că România e banală. E o ţară banală pentru regiunea noastră. Cu probleme structurale grave, moştenite din interbelic şi apoi din comunism. Comparaţia cu Germania nu ajută la nimic. Comparaţia relevantă ar fi cu România din trecut şi România faţă de ţările comparabile. Dar Boia nu compară în mod serios, are numai o serie de idiosincrazii pe care le trece în revistă. Şi astfel construieşte mitul „România excepţională”. Excepţional de proastă, de înapoiată, de laşă, de mincinoasă etc. Boia ia imaginea idilică a României pe care o visa Bălcescu – imaginaţi-vă doamna cu ie şi tricolor pictată de evreul patriot român Rosenthal în România revoluţionară –, o dă jos de pe piedestal şi îi dă şuturi în gură pentru că nu se ridică la nivelul pretenţiilor sale.

Cele mai iritante sunt câteva expresii de un clişeism perfect. Dezertarea intelectualilor în faţa comunismului e o „comedie tipic românească” (p. 68). Frauda electorală e „inevitabilă probabil la români” (p. 85), iar „românului nu-i pasă de celălalt” (p. 97). Cum adică „tipic” românească? A studiat Boia ce s-a întâmplat cu intelectualii din Albania? Cu cei din Bulgaria sau Serbia? Aş putea paria că există scriitori ucraineni care se plâng de diverse chestii că sunt tipic ucrainene. Alina Mungiu-Pippidi a ironizat bine ideea cărţii în *România liberă*, dând titlul „De ce este Ruanda altfel?”. Boia întoarce excepţionalismul românesc pe dos aşa cum întorci o şosetă: suntem unici, numai nouă ni se poate întâmpla.

Sunt în carte multe pasaje bine-venite şi de bun-simţ luate separat – de pildă, cele despre laşitatea Bisericii Ortodoxe în timpul comunismului sau despre ipocrizia Academiei Române, care s-a reinventat virgină după 1989, excluzând-o doar pe Elena Ceauşescu. Doar că astea le ştiam deja, pe cele mai multe din alte cărţi, excelente, ale lui Boia. Problema e că această cărţulie nu

face decât să interpreteze mizerabilist fapte disparate, astfel încât să legitimeze mitul negativ anunţat încă din titlu: România e altfel, e excepţională în rău. Şi, după ce îi dă şuturi în gură ca un birjar supărat că gloaba nu e Mercedes, Boia se plânge că „există un fel de «ruşine» de a fi român (deşi dacă ar fi ceva ruşinos este tocmai această «ruşine»” (p. 100). Păi, de ce nu ar exista această ruşine, după tot ce spune Boia în carte? Tocmai că această carte, care e deja populară, contribuie la ruşinea respectivă, o alimentează. Boia e parte a problemei, nu parte a soluţiei.

Şi dacă ar fi fost numai partea istorică ar fi fost oarecum natural. Istoricul trece în 90 de pagini prin istoria noastră şi o găseşte bună de aruncat la gunoi. OK, exagerat, dar încă în temă. Problema e că ultima treime a cărţii e despre toate şi despre nimic. Totul îl enervează în România. Plagiatul lui Ponta şi prezidenţialismul lui Băsescu. Manelele. Taximetriştii de la Otopeni. Romii pentru că şi-au zis „romi”. Frunza care a ajuns brand de ţară. Te întrebi: dom’le, dar despre ce e vorba în cartea asta? Şi autorul continuă neabătut: românii sunt apatici, sistemul de educaţie e o fraudă de la un capăt la altul, rata de absorbţie a fondurilor europene e catastrofală (aici, la fonduri UE, compară mere cu pere ca să se potrivească cu teoria). Din nou, poate fiecare aspect în parte e discutabil. Dar care e ideea de fond? Revedeţi lista de teme pe care Boia le aruncă în treacăt. Cu concluzia: suntem ultimii oameni. Dar de ce aveţi neruşinarea să vă fie ruşine că sunteţi români?

Ziceam mai sus că Boia legitimează un mit care circulă. Acum, scriind recenzia, mi-am dat seama de ce mi-a lăsat impresia de vorbărie de televizor. Pentru că ultima parte a cărţii chiar este o lungă vorbărie de talk-show. „Trăim în România şi asta ne ocupă tot timpul” – asta e fraza ineptă a unuia de la televizor, care a prins

la public. Ideile astea că România e cea mai XXX ţară de pe Pământ circulă, sunt o banalitate. Publicul urban, clasa de mijloc gustă autoflagelarea asta. E enervat de diverse chestii şi are nevoie de o interpretare holistă. E şi comod: nu fac nimic, stau în fotoliu şi mă plâng, că oricum suntem cei mai XXX, ţara asta nu mă merită. Ideea că suntem o ţară banală, cu problemele banale ale regiunii, le pare absurdă. Trebuie să fie speciali. Şi, dacă nu mai sunt speciali în bun, măcar să fie speciali în rău. Clişeele pozitive se cer înlocuite cu altele, negative. De fapt, nu ideile în sine din carte m-au enervat, ci că e Boia cel care scrie aşa. Cam cum vorbeşte Mircea Badea.

1* Recenzie apărută în *Dilema veche*, nr. 464, 3-9 ianuarie 2013.

Partea a II-a

Tentaţii şi înfăţişări ale excepţionalismului românesc

Despre excepţionalism şi ipostazele sale româneşti

Vintilă Mihăilescu

Într-un fel, în cea mai mare parte a istoriei omenirii, excepţionalismul a fost regula, şi nu excepţia: *Noi* suntem „oameni”, *Ei* sunt „barbari” – sau de-a dreptul nonoameni. Dar putem oare să vorbim cu adevărat despre „excepţionalism” în acest caz? Oricum am defini excepţionalismul, acesta se referă la o „excepţie”, a unei persoane, a unei instituţii sau, cel mai adesea, a unei colectivităţi umane faţă de o referinţă mai cuprinzătoare: omul, umanitatea, civilizaţia, natura umană etc. Or, în istoria veche a omenirii, referinţa era propriul grup de apartenenţă, iar diferenţa („excepţia”) era totdeauna a celuilalt şi constituia o „lipsă”. Celălalt era mai aproape de natură, căci îi lipsea limba (nu vorbea limba noastră, deci nu vorbea o limbă în deplinătatea sensului ei), era „păros” (ca animalele), nu avea nici un Dumnezeu (căci nu ne împărtăşea credinţa) etc. „Prima reacţie spontană faţă de un individ”, ne reaminteşte Edmund Leach, „este de a-l imagina ca inferior, din moment ce este diferit de noi: nici măcar nu este om sau, dacă da, este barbar inferior; dacă nu ne vorbeşte limba înseamnă că nu vorbeşte nici una, cum credea Colón. Aşa se face că slavii din Europa îl numesc pe vecinul lor german *nemec*

(neamţ, în română, n.n.), mutul; maya din Yucatán îi numesc pe invadatorii tolteci *nunob*, muţii, iar mayaşii Kakciquel le spun mayaşilor mam «gângavi» sau «muţi». Aztecii înşişi le spun oamenilor de la sud de Veracruz *nonoualca*, muţii, şi celor care nu vorbesc nahuatl *tenime*, barbari, sau *popoloca*, sălbatici; ei împărtăşesc dispreţul tuturor popoarelor pentru vecinii lor, considerând că cei mai îndepărtaţi din punct de vedere cultural sau geografic nu sunt nici măcar buni de sacrificat şi de consumat (sacrificatul trebuie să fie în acelaşi timp străin şi stimabil, adică, în realitate, apropiat)" (Leach, 1980: 73). Iată şi o mostră a acestui mod de gândire referitoare la români, culeasă de Marianne Mesnil şi Assia Popova din Bulgaria zilelor noastre: „Demult, pe vremea latinilor, au apărut în regat răufăcători care ucideau şi furau. Oamenii cerură ţarului să îi scape de aceşti bandiţi. Dar el nu făcu nimic pentru că bandiţii erau latini ca el. Însă aceştia întrecură măsura şi ţarul porunci să fie duşi în actualul teritoriu al Valahiei, fără să le dea nici vite, nici hrană, nici femei – nimic, decât o pisică drept animal de povară şi de plug, ca să are pământul. Au trebuit să pescuiască în Dunăre şi să vândă peşte pentru a se hrăni. Ţarul le-a interzis şi să ridice case, încât au trebuit să sape gropi în pământ, pe care le acopereau cu pănuşi de porumb şi trestii. Izolaţi timp de secole, au devenit nişte sălbatici în aşa hal, că şi-au uitat limba şi n-au mai putut pronunţa decât un singur cuvânt: «o-o-o-pre-şte!». Aceşti oameni sălbăticiţi nu îi recunoşteau nici pe ţar, nici pe episcop; nu plăteau biruri nimănui şi nu se duceau la biserică, pentru că nu aveau credinţă. Şi nu îşi tăiau părul, nu se bărbiereau şi, cum umblau aproape goi, corpurile lor se acoperiră cu păr, ca ale animalelor! De-aceea oamenii au început să le zică «vlasi», adică păroşi, bărboşi" (1997: 233).

Ideea de Om începe să fie gândită cu adevărat de-abia după cucerirea Lumii Noi, odată cu necesitatea de a răspunde la întrebarea *Ce facem cu celălalt?* O întrebare, iniţial, cât se poate de pragmatică, şi nu speculativă, căci de răspunsul la aceasta depindea posibilitatea cuceritorilor europeni de a dispune sau nu de avuţiile şi vieţile „indienilor". În 1537, papa Paul al III-lea decretează printr-o bulă papală (*Sublimis Deus*) că „indienii, fiind oameni adevăraţi, (…) nu vor putea fi sub nici un motiv lipsiţi de libertatea lor, nici de stăpânirea bunurilor lor". Putem considera că acesta este „actul de naştere" al omenirii: „Oamenii au descoperit totalitatea din care fac parte căci, până atunci, ei formau o parte fără întreg" – constată Tzvetan Todorov (1994: 234). Dar, dacă e să-l credem pe Michel Foucault, „actul de botez", prin care Omul este recunoscut în deplinătatea alcătuirii sale, va întârzia până către sfârşitul secolului al XVIII-lea (1996). De-abia de acum încolo excepţionalismul nu va mai departaja oamenii de sub-oameni, ci un grup de oameni de alte grupuri de oameni. De fapt, odată cu această construcţie a omenirii şi apoi a Omului ca proiect se poate vorbi cu adevărat de excepţionalism, căci până acum, parafrazându-l pe Todorov, excepţionalismul era doar o excepţie fără întregul faţă de care să fie o excepţie.

Din această perspectivă, se poate spune că la început a fost excepţionalismul, dar un soi de excepţionalism răsturnat, în care referinţa unică şi indiscutabilă o reprezenta colectivitatea de apartenenţă (Noi, oamenii), iar excepţia constituia norma prescrisă celuilalt (Ei, neoamenii, sălbaticii, barbarii etc., inferiori prin definiţie, căci erau diferiţi). În forme diluate şi parţiale, această viziune se păstrează însă în evoluţionismul social al secolului al XIX-lea, precum şi în toate etnocentrismele de până astăzi.

În cele de faţă vom avem în vedere, evident, doar acest excepţionalism modern, ce se defineşte prin raportare la „întreguri” legitime (precum Istorie, Natura Umană, Civilizaţie sau Progres, Egalitate şi Libertate, Frumos şi Bine etc.), încercând să identificăm şi să circumscriem diferitele forme pe care le-a îmbrăcat în istoria noastră recentă şi ni se înfăţişează încă în prezent.

Premise şi mize ale excepţionalismului

Provenit din latinescul *exceptio* („restricţie, rezervă”), respectiv *excipere* („a retrage, a excepta”), *excepţie* îşi face intrarea în vocabularul european abia prin secolul al XIII-lea, însemnând „ceea ce este în afara regulii comune”. Interesant, termenul *excepţionalism* apare însă abia în secolul al XIX-lea şi este legat de „excepţia” proclamată a unei colectivităţi (cel mai adesea, a unui popor, a unei societăţi, a unei naţiuni), fiind distinsă astfel în spaţiul comun al omenirii, nu doar al unei reguli sau al alteia, al unor vecini sau al altora. Şi, ca orice „ism”, excepţionalismul exagerează şi el această distincţie. Aşa cum nu există crimă fără lege (*nullum crimen sine lege*), tot astfel nu există deci excepţionalism fără o referinţă normativă: acest general faţă de care particularitatea proprie este excepţională trebuie să fie considerat legitim sau măcar referenţial pentru ca şi aspiraţia la propria excepţionalitate să fie legitimă. În vremurile vechi la care ne-am referit mai sus, particularul era generalul: *l’Homme c’est moi!* – am putea spune. Din momentul – şi în măsura – în care Omul şi Omenirea au depăşit însă tot mai mult particularitatea comunităţii locale, această

universalitate emergentă s-a cerut mai întâi legitimată (ce este, de fapt, Omul/Omenirea?) şi apoi respectată. Identitatea autoreferenţială a vechilor comunităţi s-a transformat tot mai mult într-o identitate competitivă, comunităţile de Noi construindu-şi într-o tot mai mare măsură identităţile prin interacţiune şi raportare la alterităţile Celuilalt, la fel de Om ca şi Noi. La fel de Om? Mda, dar nu întocmai, nu în toate privinţele, nu întotdeauna: „universalitatea" Omului a fost – şi este încă – greu de acceptat, comunităţile de Noi având permanent tentaţia de a se diferenţia de ceilalţi oameni şi de a se considera, explicit sau implicit, superioare prin ceva faţă de aceştia. Vorba unui ţăran din Bărăgan, cu care am discutat în urmă cu câţiva ani: *Drepturile omului, drepturile omului, bine, da' pentru cine e om… Vecinul meu însă, ăsta nu e om, e fiară!* Identităţile încep să nu mai fie „date" – de la strămoşi, de la Dumnezeu sau de la natură –, ci devin competitive, concurând între ele într-o luptă geopolitică de „distincţie": poziţionare, supremaţie şi legitimare. În acest sens, am putea spune că, în ultimă instanţă, excepţionalismul este o strategie discursivă exacerbată de construire şi legitimare a identităţilor competitive într-un spaţiu concurenţial definit. Legitim ca instrument de construcţie a unor identităţi competitive, el se delegitimează însă prin electivitatea premiselor pe care se bazează şi exacerbarea concluziilor antrenate în această construcţie. În plus, discursul excepţionalist îşi păstrează moştenirea etimologică de „exceptare" şi este mai totdeauna o pledoarie (explicită sau implicită) pentru exceptare, nu doar pentru excepţie: ceea ce, de pildă, unii americani, mai critici, numesc *the American exemptionalism* atunci când comentează clasicul excepţionalism american.

Într-un fel, acest spaţiu concurenţial a existat dintotdeauna şi, în ultimă instanţă, este comun întregii lumi vii. De la simplele lupte

pentru hrană la războaiele tribale şi de aici la marile migraţii sau marile imperii, oamenii s-au luptat şi ei permanent pentru un „spaţiu vital”. Diferenţa esenţială apare însă pe măsură ce acest spaţiu este umplut şi definit prin „omenire”, iar Omul devine referinţa legitimă şi inconturnabilă a acestui spaţiu. Referinţa excepţionalismului începe să treacă astfel şi ea, treptat, de la colectivitate la umanitate, de la referinţa „etnocentrică” a propriei comunităţi şi a tradiţiilor acesteia la referinţa „antropocentrică” a umanităţii comune şi a ţelurilor ei dezirabile.

Această tranziţie seculară devine ruptură odată cu instituirea şi conştiinţa de sine a modernităţii: de o parte, societăţile premoderne (tradiţionale, arhaice, primitive etc.), cosmocentrice şi heteronome, primindu-şi legea de la Strămoş, Dumnezeu etc.; de partea cealaltă, societăţile moderne, antropocentrice, autonome, unde „nu se mai presupune că societatea şi-a căpătat Legea de la Dumnezeu” (Caillé, 2000: 21). „De-abia acum originea cu care trebuie să ne aflăm în legătură se află înăuntrul nostru” (Taylor, 2006: 25) – din dat al creaţiei, omul devine proiect de sine, este ceea ce devine.

Această modernitate, ce porneşte din Occident şi se răspândeşte, mai repede sau mai încet, mai mult sau mai puţin, în toată lumea, nu cunoaşte însă o singură „lege”, care ar înlocui-o pe cea a lui Dumnezeu. Postulat al perfectibilităţii omului şi proiect deschis al devenirii acestuia, modernitatea este şi ea, prin definiţie, o *opera aperta*: devenit proiect al propriei deveniri, omul începe să se proiecteze – şi o face în moduri diferite. Există astfel, pe de o parte, mai multe „modernităţi” care se înscriu în proiectul Modernităţii, iar pe de altă parte, acest proiect al devenirii are şi el devenirea, istoria lui. Sub denominaţia de „modernitate” ca referinţă şi normă vom regăsi deci diferite configuraţii în societăţi

diferite şi în epoci diferite – şi, în consecinţă, istorii diferite ale „excepţionalismelor” locale, naţionale sau regionale. Schematizând la maximum, o posibilă clasificare a scenariilor modernităţii, fiecare cu eroii săi eponimi şi personajele sale referenţiale, ar putea arăta astfel:

1. *Ideologia primitivistă* (Paul-Lévy, 1986) ori a devenirii, a evoluţiei şi/sau progresului, având ca erou eponim Primitivul, personajul tutelar putând fi considerat Hegel. În diferitele sale variante, aceasta ordonează diferenţele dintre societăţi în timp, pe axa unei mişcări teleonomice de la Primitiv la Civilizat (ulterior, mutând devenirea strict în registrul economic, mişcarea teleonomică devine aceea a dezvoltării, iar societăţile subdezvoltate devin noul Primitiv). Pe acest parcurs rectiliniu se înscriu societăţi mai avansate (mai evoluate, civilizate, dezvoltate) şi societăţi rămase în urmă (mai primitive, mai puţin civilizate, mai slab dezvoltate), problema întârzierilor/decalajelor devenind definitorie. Din această perspectivă, asemănată adesea cu o escatologie profană, există o stare finală (pe care unii au numit-o Piaţă, alţii Comunism) spre care tind toate societăţile şi în care toate diferenţele dintre ele se vor resorbi la „sfârşitul istoriei”. Esenţial din punctul nostru de vedere este faptul că această ideologie este una „optimistă”, pentru care diferenţele nu sunt nici date, nici definitive, ci doar tranzitorii; mai mult, depăşirea lor poate fi asistată din exterior şi/sau grăbită din interior. Referinţa devine astfel un „grad superior de modernitate”, adică, *grosso modo*, apropierea aspiraţională de „starea finală” sau măcar de cea a unui *significant other*, „civilizat” şi/sau „dezvoltat”, orice „decalaj” faţă de această referinţă fiind trăit social fie pozitiv, ca provocare, fie mai degrabă negativ, ca disperare. Însă, evident, devansarea altor societăţi în această cursă istorică devine motiv de mândrie şi mijloc

de dominare: este rolul pe care l-a jucat Occidentul (care a şi inventat primitivismul…) în toată această perioadă.

2. *Ideologia autohtonistă* sau a diferenţei, având ca erou eponim Autohtonul, personajul de referinţă putând fi considerat Herder. Aceasta ordonează diferenţele dintre societăţi în spaţiu, ca diversitate de culturi şi istorii locale. În filiaţia lui Herder, aceste diferenţe se întemeiază *ab originem* în limbă, care este şi purtătoarea raţiunii: cel care i-a dăruit omului limba i-a dăruit-o dimpreună cu raţiunea – va spune el, trăgând concluzia că „din limbă pornesc raţionalitatea (*Vernunft*) şi cultura". Dat fiind că nu există Limbă, ci limbi, nu există nici Raţiune (acea *raison universelle* a iluminiştilor), ci doar raţiuni particulare şi specifice fiecărei comunităţi de limbă, astfel încât „fiecare naţiune are un centru al împlinirii sale": faimosul *Volksgeist*, spirit (pe care noi l-am tradus prin suflet…) al poporului (Herder, 1772/1977). În această perspectivă a diferenţelor echivalente (viitoarele drepturi ale popoarelor, minorităţilor etc. – ne spune Louis Dumont, 1983), diferenţa specifică a fiecărui *Volksgeist* este referinţa şi norma, devenirea tuturor oamenilor după o lege universală fiind înlocuită de împlinirea fiecărui popor după firea sa particulară. Diversitatea, şi nu unitatea Omului este valoarea de referinţă, iar devenirea Omului constă în împlinirea spiritului său local, şi nu a vreunui spirit universal, căruia i se pune sub semnul întrebării însăşi existenţa. Apărută în mare măsură ca reacţie la „primitivismul" ierarhic al marilor puteri europene, această ideologie a egalităţii culturilor suna mai mult decât atractiv pentru tinerele naţiuni, de regulă, cu deficit de civilizare/modernizare, dar care încercau să se legitimeze în spaţiul concurenţial al Europei naţiunilor.

3. *Ideologia umanistă* sau a universalului, avându-i ca erou eponim însuşi Omul şi ca posibil personaj de referinţă pe Kant sau

pe Descartes, după preferinţă. Proclamând universalitatea Raţiunii, aceasta desăvârşeşte conceperea cuprinzătoare a omenirii şi a omului începută odată cu descoperirea Americii. Această universalitate, dezbătută apoi pe toate feţele de filosofi şi oameni de ştiinţă, devine referinţa ultimă şi supremă. Ea îi va permite lui Lévi-Strauss, de pildă, să afirme mult mai târziu că „activitatea inconştientă a spiritului constă în a impune forme unor conţinuturi", iar „aceste forme sunt fundamental aceleaşi pentru toate spiritele, antice şi moderne, primitive şi civilizate" (1958: 28), negând astfel posibilitatea raţională a oricărei forme de rasism sau discriminare de principiu. Dincolo de avatarurile filosofice ale însuşi conceptului de *universal*, ideologia umanistă va constitui referinţa cu pretenţii de universalitate, care se va impune treptat prin instituţii normative la scară planetară, de la „Drepturile universale ale Omului" la alte eventuale valori fundamentale împărtăşite şi reglementate social într-un fel sau altul. Tot în perspectiva acestei ideologii universaliste, s-a cristalizat o „cultură a societăţii globale" (*culture of world society*), constând într-un set de modele de bune practici universal aplicabile, ce constituie mediul instituţional în care trăiesc societăţile şi care le „modelează identităţile, structurile şi comportamentele", generând un tot mai larg „izomorfism structural" transnaţional (Meyer şi Rowan, 1977). Între atracţie şi constrângere, aceste modele de interes universal pot deveni, la rândul lor, referinţe normative pentru entităţi statale sau instituţionale particulare (vezi, de pildă, clasamentul Shanghai al universităţilor şi procesul Bologna ca mijloace de [auto]impunere a unui optim educaţional „universal" la nivelul statelor şi al universităţilor). Referinţă întemeiată pe însăşi „raţiunea umană", legitimă şi dezirabilă pentru tot mai multe societăţi, această „cultură

globală” va dicta astfel, în mare măsură, jocurile de putere la nivel global şi va prescrie căile de urmat la nivel local.

La aceste ideologii referenţiale ale modernităţii trebuie să mai adăugăm o categorie de ideologii care au (re)apărut în modernitate, fără a fi în vreun fel proprii acesteia sau derivate din principiul său. Avem în vedere mozaicul de ideologii deterministe ale inegalităţii, de la rasismul biologic clasic la variantele sale mai subtile de rasism cultural sau la cele mai grosolane, de etnicizare a sărăciei. Conform tuturor, diferenţele nu sunt nici echivalente, nici tranzitorii, ci date şi definitorii, împărţind omenirea în supraoameni şi suboameni (dar nu neoameni!), în naţiuni superioare şi naţiuni inferioare, avansate sau condamnate înapoierii. Imediat după căderea comunismului, la Bruxelles se vorbea, de pildă, despre *nations à vocation européenne* versus *nations sans vocation européenne*. În 2000, Huntington şi Harrison promovează şi dezvoltă opoziţia făcută de Mariano Grondona între *development-prone cultures* şi *development-resistant cultures*. Având *dezvoltarea* drept referinţă, „culturile rezistente la dezvoltare” vor deveni obiectul unui *exemptionalism* negativ, al excluderii: nu vor mai fi considerate eligibile pentru sprijin economic din partea Statelor Unite şi a ţărilor dezvoltate, în general: înapoierea devine un excepţionalism al „sub-Omului”, predestinat – şi astfel părăsit – în subdezvoltarea sa. La extrema cealaltă, a „supra-Omului”, excepţionalismul propriu devine „*exemptionalism*”, dreptul legitim de a fi exceptat de la anumite reguli ale jocului – ca în cazul Statelor Unite, de pildă, şi al unei versiuni revăzute şi adăugite a „excepţionalismului american” clasic. Într-o lume mondializată a competiţiei, vechea problemă a conchistadorilor, „Ce facem cu Celălalt?”, se pune din nou, dar de data aceasta doar în registrul economic al „dezvoltării”, şi nu în cel general social al „evoluţiei”.

Ideologiile diferite ale modernităţii configurează diferit spaţiul concurenţial al identităţilor competitive şi obligă societăţile să opteze pentru o regulă a jocului sau alta şi să-şi atribuie elementele identitare de competenţă care le avantajează în această competiţie. În acest context, miza construcţiilor identitare competitive este una de marketing politic: promovarea acelor diferenţe de natură să le poziţioneze, într-un mod în acelaşi timp plauzibil şi eficient, într-un spaţiu concurenţial de referinţă. În alţi termeni, am putea spune, cu o anumită emfază, că excepţionalismul este „braţul armat" al ideologiilor adoptate şi în măsura şi modul în care sunt adoptate. Dar am putea spune – sau, în orice caz, am putea bănui – şi că excepţionalismele, ca *practică* discursivă, pot să apară ca reacţie mai mult sau mai puţin spontană într-un context social şi geopolitic anume, urmând să-şi caute doar ulterior, spre legitimare, *ideologia* potrivită.

După cum vom vedea şi în cazul României, aceste opţiuni strategice pot fi diferite în interiorul aceleiaşi societăţi, ducând la proiecte identitare alternative. Problema rămâne însă aceeaşi: pentru ca identitatea astfel construită să fie competitivă, ea trebuie să fie suficient de plauzibil ancorată într-o identitate socială „reală" şi asumată şi, în acelaşi timp, suficient de pertinent selectată pentru a fi eficientă în spaţiul de referinţă şi pe durata acelei referinţe. Pe parcursul desfăşurării excepţionalismelor din România, a avut astfel loc o permanentă *ajustare reciprocă* între ceea ce se va considera „adevărata" identitate a Românului şi ideologiile sau curentele de idei disponibile în spaţiul mai larg european, cu care elitele române erau de fapt în permanent contact şi din care se inspirau, selectiv, pentru a da profunzime, întemeiere şi legitimitate diferitelor „tentaţii etnice" autohtone.

Pe de o parte, excepţionalismele din România au astfel o clară *istoricitate politică* a lor, care poate fi considerată post festum fie oportunistă, fie diplomatică şi clarvăzătoare şi care constă în ralierea electivă la un câmp ideologic sau altul. Tentaţia latinistă – şi astfel eurocentristă – *trebuia* să inaugureze începuturile construcţiei naţionale, după cum era *previzibil* (dacă nu cumva chiar necesar) ca tentaţia opusă, daco-getică – şi astfel autohtonistă – să-i succeadă şi s-o însoţească ulterior. Din acest punct de vedere, chiar şi biografia ideologică a unor personalităţi naţionale are o astfel de istoricitate, una personală, ele schimbându-şi adesea crezul ideologic pe parcursul vieţii: „primul" Rădulescu-Motru, de pildă, este mult diferit de cel de la bătrâneţe, care îşi revizuieşte adeziunile în funcţie de noul context ideologic european apărut în anii dinaintea celui de-al Doilea Război Mondial. Din nou, aceste „ajustări" personale pot fi considerate şi ele oportuniste (şi adesea au şi fost…) sau clarvăzătoare, dar nu pot fi niciodată *înţelese* cu adevărat în afara contextului care le-a generat; *judecata* nu poate fi decât ulterioară!…

Pe de altă parte, aceleaşi „ajustări" au făcut ca excepţionalismele din România să nu fi avut niciodată ceva „excepţional", în sensul că nu au fost niciodată o *excepţie* în câmpul ideologic european, o iniţiativă nemaivăzută nicăieri în altă parte: acel „la noi ca la nimeni" este o aberaţie! Excepţionalismele românilor au fost totdeauna un *bricolaj* ideologic, croit cu stofa ideilor occidentale, dar astfel încât să „cadă bine" pe corpul clientului autohton. După cum atrăgea atenţia Florin Cîntic într-un context recent, chiar şi *ideologia* antisemită apare şi se cristalizează mai ales la intelectualii cu studii în Occident, ce luaseră contact acolo cu elaborările sofisticate ale „problemei evreieşti", pe care le folosesc, tot selectiv, pentru a legitima şi

orienta *sentimentul* antisemit din ţară (2017). În ultimă instanţă, se poate spune astfel că elitele române nu au avut, de fapt, niciodată paternitatea exclusivă a propriilor excepţionalisme – ceea ce nu este însă un vot de blam, ci doar expresia firească a modului în care circulă ideile într-un spaţiu ce, fără a fi încă globalizat, era totuşi deja foarte deschis.

Aici intervine însă şi riscul excepţionalismului, care, prin exacerbarea identitară, poate să devină atât neplauzibil, cât şi ineficient. Totodată, aici se înscrie şi delimitarea excepţionalismului de ştiinţele sociale, acesta urmărind mai degrabă promovarea prin judecăţi de valoare a unor diferenţe „utile" decât descrierea prin judecăţi de existenţă a unor particularităţi constitutive „reale".

În concluzie, ar fi deci o eroare să condamnăm a priori orice formă de excepţionalism; ar fi însă o lipsă totală de chibzuinţă să-i acceptăm *ab initio* pretenţiile de adevăr! Altfel spus, excepţionalismele nu sunt niciodată *adevărate* – şi trebuie puse la locul lor atunci când pretind acest lucru dincolo de propria menire; totodată, ele pot fi adesea *corecte*, atunci când sunt strategii politice („marketing politic") de negociere a poziţiei unei majorităţi legitime într-un spaţiu concurenţial de referinţă.

Retorica excepţionalismului

Pentru a-şi atinge obiectivele, excepţionalismul are o structură discursivă şi, adesea, o retorică aparte. Dincolo de discursurile particulare, excepţionalismele se înscriu într-o gramatică mai generală; există un soi de canon al speciei excepţionaliste, urmat pretutindeni în lumea modernă. Astfel, în oricare dintre formele de

excepţionalism vom întâlni, în principiu, următoarele demersuri definitorii ale actorului social al discursului respectiv:

– stabilirea, în funcţie de o viziune electivă (politică, religioasă, morală), a referinţei (regula, norma, principiul, idealul etc.) şi argumentarea eminenţei sau dezirabilităţii acesteia;
– identificarea şi accentuarea trăsăturii/trăsăturilor (specificul, diferenţa, „excepţia") care definesc identitatea competitivă în contextul spaţiului de referinţă definit;
– autoevaluarea acestei identităţi competitive şi poziţionarea, în consecinţă, în relaţiile de putere din spaţiul său de referinţă;
– amplificarea, revizuirea sau abandonarea discursului excepţionalist de punere în scenă a identităţii competitive în funcţie de evoluţia strategiilor interne şi a negocierilor externe.

Putem acum să nuanţăm circumscrierea excepţionalismului, definindu-l, cu aproximaţie, drept un discurs public de promovare şi amplificare strategică a unei identităţi competitive în jocurile de putere ale unui spaţiu electiv de referinţă. Mai departe, ne va fi mai uşor să identificăm unele caracteristici generale ale discursului excepţionalist sau măcar ceea ce am putea numi, cu prudenţă, „tentaţiile excepţionalismului".

Cea mai răspândită „tentaţie" o constituie o dublă ficţionalizare istorică: identitatea competitivă promovată de excepţionalism este, de regulă, rezultatul unui *esenţialism* (în spaţiu) şi al unui *apriorism* (în timp). „Excepţional" este tot Românul – şi nu doar unii români; şi este astfel dintotdeauna, *ab originem*, din *illo tempore*: „excepţia" este! – şi, de n-ar fi, nu s-ar povesti… Şi, în măsura în care este, aceasta trebuie fie cultivată, fie eliminată. Realitatea, actuală şi istorică, devine electivă.

O astfel de istorie intenţionat electivă şi *pro domo* va avea nevoie, de regulă, de un discurs care să opereze mai degrabă cu *judecăţi de valoare* decât cu *judecăţi de existenţă* şi care să ofere mai mult analize normative (ce ar trebui sau nu să facem şi/sau să fim Noi sau Ei) decât analize descriptive (ce suntem şi ce facem Noi şi Ei). În această privinţă, despărţirea discursului excepţionalist de discursul ştiinţific este maximă, chiar dacă nici ştiinţele sociale nu pot asigura întru totul neutralitatea axiologică pe care şi-o dorea Max Weber.

În sfârşit, destinate unei scene mai mici sau mai mari, discursurile excepţionaliste sunt totdeauna *pledoarii* şi, ca atare, trebuie să impresioneze publicul. Prin urmare, retorica lor va fi, de cele mai multe ori, una emoţională şi urmărind să emoţioneze, pentru a face ca mesajul să fie acceptat mai uşor – cu riscurile iminente de a cădea în demagogie sau pur şi simplu în ridicol.

Cu toate acestea, nu trebuie să uităm că un discurs excepţionalist potrivit la locul şi momentul potrivite poate constitui o modalitate salutară de mobilizare: înaintea unui meci de fotbal sau a unui război poate fi benefic să te consideri „excepţional”! Mai mult, după cum atrăgea atenţia însuşi Ernest Renan, chiar şi o naţiune „civică” precum cea franceză are nevoie de miturile sale şi recurge la „amnezii” strategice pentru a dăinui ca naţiune (1882/1991). Respingerea necondiţionată a excepţionalismului poate interveni doar atunci când acesta alunecă de la mitic la mistic, antrenând masele într-o mobilizare ce poate deveni – şi a devenit de atâtea ori! – fanatică.

Excepţionalismele sunt deci ceea ce sunt în contextul în care sunt şi trebuie considerate prin rostul lor în contextul respectiv, şi nu după o măsură ce s-ar pretinde universală şi atemporală. Criteriul lor de validitate nu este adevărul, ci binele public, în

limitele unei moralităţi care trebuie să se străduiască să rămână universală. Din acest punct de vedere, ele trebuie să răspundă, în ultimă instanţă, la întrebarea *Qui prodest?*

Excepţionalism universal, european şi american

Pe măsură ce s-a închegat ideea de omenire, Omul a devenit o referinţă fundamentală şi a început să-şi construiască şi să-şi legitimeze propria excepţionalitate normativă: drepturile *universale* ale omului. Pentru aceasta însă, cadrul *legal* nu era suficient. Era nevoie şi ca oamenilor să li se ofere un cadru *spaţio-temporal* comun, care să poată fi împărtăşit şi trăit ca fiind al lor, al tuturor. Era nevoie astfel de o „istorie universală", care să iasă din inevitabilele etnocentrisme ale memoriilor colective sau ale istoriilor naţionale şi care să-i şi convingă pe oameni că, în ultimă instanţă, aparţin aceleiaşi meniri istorice. Iar pentru aceasta, nici dezideratele kantiene vizând o „istorie universală" (1784), urmărind o „pace eternă" (1795), nici marile istorii „universale" ale secolului al XIX-lea, de genul celor propuse de Spengler sau Toynbee, nu erau suficiente. Această întreprindere istorică, având propria istorie îndelungată, devine semnificativă internaţional de-abia în momentul în care o instituţie legitimă a (aproape) tuturor naţiunilor îşi asumă această sarcină. Este cazul UNESCO şi al „istoriei universale" proiectate de Julian Huxley în calitatea sa de prim director general al acestei instituţii. Scopul lui Huxley era de a scoate Istoria din eurocentrismul viziunilor anterioare şi a oferi astfel omenirii traumatizate după al Doilea Război Mondial o imagine a păcii şi înţelegerii între popoare. Proiectul ca atare a

eşuat şi nici reluările sale la scară redusă, regională nu au avut o soartă mai bună, dar ideea unei „istorii globale", care să înscrie istoriile locale într-un timp universal – şi astfel prescriptiv –, începuse deja să fie instituţionalizată (Duedahl, 2011). UNESCO a continuat această viziune cu alte mijloace, ideea strategică de „patrimoniu universal" fiind, probabil, cea mai fecundă. Dar cine şi cum stabileşte ce este *universal* în moştenirea particulară a nenumăratelor comunităţi? În termenii noştri: cine şi cum stabileşte excepţionalitatea (*outstanding* în termenii UNESCO) a unor creaţii umane, ce devin astfel proprietatea legitimă şi legală a omenirii? Chiar creditând instituţia internaţională cu cele mai bune intenţii, nu putem trece cu vederea faptul că, „la firul ierbii", acolo unde proiectele UNESCO prind cu adevărat viaţă, acestea îşi impun propriul spaţiu şi propriul timp, înlocuind adesea practici spaţiale şi memorii locale (*e.g.* Brumann şi Berliner, 2016) într-un mod pe care tot mai mulţi îl consideră de-a dreptul „colonial" (*e.g.* Chalcraft, 2016). În acest sens, Antoinette Jackson se întreabă, retoric: „De ce unele poveşti sunt rostite, iar altele nu? Cine decide dacă, când şi cum trebuie spusă povestea unei comunităţi sau cum trebuie interpretată şi prezentată istoria unei comunităţi pentru consumul public şi ca referinţă pentru generaţiile viitoare?" (2010). Devenit for normativ al patrimoniului universal, adică a tot ceea ce este „excepţional" în istoria comună a creaţiei umane, UNESCO s-a transformat într-o putere hegemonică, oricât de democratică se doreşte a fi alcătuirea comisiilor sale executive. Transformat în normă universală, patrimoniul este ceea ce trebuie să fie, *de jur*e, pentru toată lumea, nu ceea ce înseamnă el, *de facto*, pentru actorii săi locali. Este minunat pentru turistul planetar, format la şcoala „economiei experienţei" (Pine II şi Gilmore, 1999) şi aflat în căutarea „autenticităţii" (Taylor, 2006), căruia îi alimentează astfel

ceea ce David Berliner numeşte „exonostalgie” (Berliner, 2012): ne regăsim cu toţii în experienţa unui trecut despre care nu ştim nimic, dar pe care îl percepem ca fiind „autentic” şi „comun”. Exit „endonostalgia” localnicilor, pentru care aceste produse excepţionale înseamnă, adesea, altceva…

„Patrimoniul universal” construit de UNESCO este doar un studiu de caz printre multe alte ilustrări posibile. El pune însă clar următoarea problemă: cine şi cum este îndreptăţit să decidă şi să prescrie „universalitatea” în numele unei societăţi devenite „globale”? Cine şi cum este îndreptăţit să decidă, de pildă, „tranziţia” şi să deseneze „hărţi de parcurs” ale ei pentru toate ţările aflate în această situaţie? Răspunsul îl ştim. Şi ştim şi faptul că aceia care au *trăit* altfel timpul tranziţiei, de la noi sau de aiurea, au fost nevoiţi să-şi strunească „endonostalgiile” pentru a nu fi marginalizaţi ca… nostalgici. De asemenea, cine şi cum poate să prescrie forma „bună” de naţiune şi să ierarhizeze apoi naţiunile lumii în funcţie de această normă de excelenţă, indiferent de traseele lor istorice particulare? Cine şi de ce ar trebuie să condamne atunci România, de pildă, pentru faptul că, la un moment dat în istoria sa particulară, a trebuit să urmeze calea „naţiunii etnice” în locul celei „universal” recomandabile a „naţiunii civice”? Şi aici ştim răspunsul: auditul occidental – dar şi cel occidentalist de la noi, acesta adesea mai complicat decât cel occidental…

Rezumând, universalizarea şi globalizarea au produs un subiect difuz al excepţionalismului, care, în virtutea propriei excepţionalităţi (auto)atribuite, impune satului global norme de excepţionalitate după criterii hegemonice adesea doar de el cunoscute.

*

Limitându-ne mai departe la spaţiul politic şi euroatlantic, se pare că acesta a moştenit şi a amplificat şi în privinţa excepţionalismelor diferenţa dintre Lumea Veche şi Lumea Nouă. Născut din opoziţia faţă de statul şi tipul de autoritate britanice, excepţionalismul american ni se înfăţişează astfel drept… o excepţie. Într-o analiză de referinţă, Seymour Martin Lipset consideră că, în timp ce naţiunile europene se reclamă dintr-o *istorie comună*, Statele Unite se întemeiază pe un *angajament ideologic* inaugural. Lipset îl citează în acest sens pe Churchill, care, în 1940, s-a opus scoaterii în afara legii a Partidului Comunist pe motiv că acesta este alcătuit tot din britanici, iar el nu se poate teme de un britanic. În Europa, identitatea naţională – continuă Lipset – este legată de *comunitate*, astfel încât un britanic sau un suedez nu poate fi nebritanic, respectiv nesuedez. În cazul Statelor Unite, a fi american nu este o chestiune de naştere şi, prin aceasta, de apartenenţă la comunitate, ci de angajament ideologic *personal*: cei ce refuză valorile americane sunt neamericani (Lipset, 1996). Iar aceste valori împărtăşite sunt *ab initio* şi consecvent aceleaşi, aşa cum au fost statuate şi instituţionalizate de părinţii naţiunii în *Declaraţia de Independenţă* din 1776 şi în Constituţia din 1787. Istoria începe şi se instituie în Lege, pe când în Europa procesul este mai degrabă invers: Istoria instituie Legea. Excepţionalismul american este astfel constitutiv identităţii americane şi reprezintă până în prezent o referinţă inevitabilă a politicii naţionale, oricare ar fi aceasta. Astfel, de pildă, un studiu referitor la mândria naţională a arătat că SUA se află, în această privinţă, pe primul loc între alte 21 de ţări ale lumii (Smith şi Kim, 2006). În acelaşi an, un sondaj Gallup a constatat că 80% dintre americani au fost de acord cu afirmaţia următoare: „Datorită istoriei

şi constituţiei lor, credeţi că Statelor Unite au un caracter unic, graţie căruia SUA sunt cea mai măreaţă naţiune din lume?" (2010)[1]. Chiar dacă această excelenţă este pusă periodic sub semnul întrebării sau relativizată, excepţionalismul rămâne până în prezent o piatră de încercare pentru preşedinţii Statelor Unite şi politica lor. Din acest punct de vedere, preşedintele Obama a fost cotat drept cel mai îndepărtat de „adevăratul" excepţionalism american, pe care „nu l-a înţeles", în timp ce Donald Trump a fost ales şi pentru că a promis reabilitarea completă a acestuia (*Make America Great Again!*). Şi am greşi dacă am considera priza la public a acestui slogan *doar* simplu populism, neglijând tradiţia excepţionalismului american!

În comparaţia sa, Lipset avea în vedere, evident, Occidentul – şi, în primul rând, Marea Britanie. Dacă lărgim perspectiva pentru a include şi „tinerele naţiuni", în speţă Europa de Est, lucrurile se schimbă din nou. În aceste „naţiuni etnice" şi pe o filieră în mare măsură romantică, *mitologiile* naţionale sunt mai importante decât *istoria* şi uneori ţin locul acesteia. Or, miturile sunt mai versatile decât istoria, oricât de „interpretativă" ar fi şi aceasta. Astfel, în cazul României, s-ar putea spune că sunt români aceia care împărtăşesc mitologia comunităţii de referinţă, aşa cum este ea definită la un moment dat. Este diferenţa dintre crezul american, instituţionalizat prin înscrisurile părinţilor recunoscuţi ai naţiunii, şi credinţele româneşti, povestite de elitele naţionale şi întemeiate pe strămoşi eponimi. Nici „*istorie* comună", nici „*angajament* personal", ci… poveste împărtăşită.

Tentaţii şi forme ale excepţionalismului românesc

Dar aceste „poveşti” nu trebuie în nici un caz bagatelizate. Ele sunt nici mai mult, nici mai puţin decât ceea ce Sorin Antohi numeşte „ontologii etnice” (2002), pe care le regăsim şi la alte ţări vecine (Trencsényi, 2011). În acest cadru ideatic – ajuns la noi din Occident prin elitele române care au început să-şi facă studiile în Franţa şi Germania, dar şi pe filieră grecească, elitele greceşti intrând mai devreme în contact cu marile universităţi occidentale – trebuie înţeleasă şi neobosita „teorie a României”, despre care vorbea Cioran şi căreia acelaşi Sorin Antohi i-a dedicat în ultimii ani un ciclu excelent de conferinţe. Aşa cum precizează acesta într-o conferinţă recentă, întrebarea lui Montesquieu, devenită *Comment peut-on être Roumain?*, decolează din cultural/istoric în transcendent, devine un scandal metafizic şi nu i se poate căuta un răspuns decât tot metafizic (Antohi, 2017). Avem de-a face cu un „naţionalism metafizic”, subliniază şi Gáspár Miklós Tamás în „Scrisoare către prietenii mei români” (2011). Şi continuă cu o afirmaţie care ar trebui să ne pună pe gânduri: „Fără îndoială că politica promovată de Vadim Tudor îşi are rădăcinile în publicistica practicată de către Cioran, Eliade şi Noica în perioada interbelică şi în timpul războiului, la fel cum filosofia duşmanilor juraţi ai aceluiaşi Vadim Tudor îşi are sorgintea în eseurile aceloraşi Cioran, Eliade şi Noica”. Vadim, egalul lui Cioran, Eliade sau Noica? Câtuşi de puţin, dar nu aceasta este problema! Ceea ce au în comun aceştia – şi majoritatea celorlalţi exegeţi ai specificului naţional – este exact cadrul „ontologiei etnice”, întors pe toate feţele şi pus la lucru pentru o cauză sau alta. De aici rezultă, consideră Antohi, şi „dificultatea majorităţii autorilor români de a discuta despre poporul român în vocabularele care s-au creat în ultimele decenii în Occident şi perseverarea lor în confuzia dintre naţiune (politică) şi neam/popor, definite etnic” (2017). Excepţionalismele româneşti se

vor mişca astfel, şi ele, într-o direcţie sau alta, dar împărtăşind, de regulă, acest cadru de gândire indiscutabil, nediscutat şi nediscutabil.

Însă acest cadru de gândire al ontologiilor etnice nu este opera exegeţilor români. El este preluat din efervescenţa de idei occidentale ale secolului al XIX-lea şi adaptat, readaptat şi ajustat în funcţie de contexte şi opţiuni, mize politice şi geostrategice. Putea însă gândirea politică românească a vremii să aleagă alt cadru de referinţă, o viziune mai liberală, mai apropiată de naţiunea civică, de pildă? Este greu de spus, dar, istoric vorbind, e puţin probabil… Toate aceste discursuri, care încearcă să răspundă într-un fel sau altul la întrebarea *Ce/Cum sunt românii?*, trebuie citite deci: a) în contextul general de emergenţă a ideilor de referinţă în ţările occidentale, de unde au fost preluate de elitele noastre naţionale; b) în permanentă comparare cu fenomene din ţările vecine; şi c) în contextul particular al mizelor şi tensiunilor construcţiei naţionale româneşti (Antohi, 2017).

*

Dacă privim la acest context particular al României, momentul inaugural al excepţionalismelor coincide cu cel al începuturilor construcţiei naţionale, iar el trebuie plasat în perioada răsturnării constitutive a referinţei de la Orient la Occident. Naţiunea română modernă începe cu ideea de Roma – spunea Vasile Pârvan (1919). Această genealogie a fost o strategie identitară şi plauzibilă, şi eficientă, care a legitimat pretenţia României de a se muta cu arme şi bagaje din spaţiul de referinţă oriental în cel occidental, conducând la elaborarea unui proiect de ţară întemeiat pe o identitate ce se dorea a fi competitivă în acest context. Ulterior,

într-un context geopolitic diferit, a fost propusă ideea concurentă a autohtonismului dacist, ancorând identitatea naţională într-o continuitate locală definitorie.

Această intrare relativ târzie şi intempestivă în sfera de referinţă a unui *significant other* occidental a dus, pe de o parte, la reprimarea referinţei orientale (bizantină, otomană, balcanică…), iar pe de altă parte, la supraevaluarea, uneori compulsivă, a referinţei occidentale. Din acest punct de vedere, se poate spune, abuzând metaforic de limbajul psihanalitic, că românii au un eu ideal balcanic şi un supraeu occidental, fiind astfel prinşi sui-generis în acea „moralitate dublă" despre care vorbea Anna Freud: un cod şi o atitudine ce ţin de idealul eului lor balcanic, atunci când sunt între ei, şi o „mască" normativă a supraeului lor occidental, atunci când sunt printre alţii.

Iniţial, această referinţă occidentală a fost disputată şi ea între filiera franceză şi cea germană, cu o preferinţă instituţională mai degrabă pentru prima şi una culturală mai degrabă pentru a doua. „Cultura franceză e ca un maestru, care se cere să fie imitat; cultura germană e mai curând un dascăl care te orientează spre tine însuţi" – spunea Lucian Blaga în *Trilogia culturii* (1969: 243). Am imitat deci forme instituţionale de la „maestrul" francez şi am urmat o *nationale Bildung* a conţinuturilor culturale sub îndrumarea „dascălului" german. Această duplicitate are şi un caracter regional, consideră Eugen Lovinescu: liberalismul muntean a fost influenţat de raţionalismul veacului al XVIII-lea şi de Revoluţia Franceză; criticismul moldovenesc a fost influenţat de cultura germană (1924/1992). Complementar, dar distinct, referinţa occidentală a fost disputată şi între „primitivismul" iluminist al Şcolii Ardelene, de pildă, şi „autohtonismul" romantic, mai degrabă moldav[2]. Miza era, în primul caz, depăşirea diferenţelor/decalajelor

de modernizare faţă de Occident, respectiv împlinirea particularităţilor şi a „vocaţiei” proprii, în al doilea caz.

Din acest „conflict al interpretărilor” modernizării a rezultat o tensiune constitutivă procesului de construcţie naţională din zorii acesteia până astăzi: însuşirea modelului unui *significant Other* occidental *versus* fidelitatea faţă de Sinele autentic – sau, altfel spus, *heteronomie* (referinţă normativă externă, *i.e.* occidentală) *versus autonomie* (referinţă normativă internă, autohtonă). Ca în atâtea alte „tinere naţiuni” intrate relativ târziu şi cu un handicap mai mic sau mai mare în sfera de atracţie a modernităţii, alternativa inconturnabilă a fost recuperarea handicapului/păstrarea specificului, deschidere/închidere, schimbare/conservare: pe scurt, o ideologie a *devenirii*/ una a *dăinuirii*[3]*.*

Excepţionalismele româneşti au urmat şi ele aceste linii de forţă ale construcţiei naţionale. Ideologia devenirii a luat ca referinţă şi ţel Occidentul şi a generat o familie de excepţionalisme occidentaliste, având în centrul lor imperativul recuperării decalajelor. Iar când acest lucru se dovedea a fi imposibil, acelaşi gen de excepţionalism, dar cu semn schimbat deplângea excepţia românească a eşecului permanent. În ceea ce priveşte ideologia dăinuirii, aceasta a luat ca referinţă şi ţel Fiinţa Naţională, definită însă tot prin intermediul Occidentului: definirea autohtonistă a acestei Fiinţe Naţionale, a „sufletului poporului” nu ar fi fost posibilă fără recursul la *Volksgeist*-ul herderian şi întregul curent romantic de idei ţesut în jurul său. În acest caz, frica de decalajele faţă de Occident era înlocuită de frica de derapajele spre Occident – dar tot Occidentul rămânea „oglinda” în care ne priveam identitatea. S-ar putea spune astfel că, într-un fel, până şi naţionalismele noastre au fost… occidentaliste.

Aceste referinţe concurente şi formele lor corespunzătoare de excepţionalism s-au păstrat şi au evoluat în timp. Chiar şi comunismul a generat o formă sui-generis a acestui conflict: *protocronism versus sincronism*. În prezent, referinţa primitivistă a devenit tot mai mult una generică, la Occident în general, esenţializat fantasmatic şi echivalat cu „civilizaţia" ca referinţă valorică în sine („ca în ţările civilizate" – auzim permanent atât în discursul public, cât şi în cel privat). Însă referinţa autohtonă este exacerbată în forme de „dacomanie" şi prelungită *ad libitum* spre origini tracice; complementar, autohtonismul este revendicat şi pe linia religioasă a unui soi de protocreştinism românesc. În alt registru, acest conflict al interpretărilor se reproduce în discursurile despre cele „două Românii", cea a greierului şi cea a furnicii, cea a românilor buni şi modernist-occidentalizanţi, pe de o parte, şi a românilor răi şi autohtonist-parohiali, pe de altă parte. Pentru a explica această polaritate, nu sunt utilizate decalajele socioeconomice indecente dintre rural şi urban sau cele dintre diferitele zone de dezvoltare, ci o diferenţă atavică de „mentalitate" a celor două Românii, una competitivă şi cealaltă necompetitivă, una dezvoltată, cealaltă subdezvoltată. Şi, din nou, referinţa o constituie Occidentul şi modul în care ne prezentăm în faţa lui. Rezultatul este o Românie tot mai puţin cunoscută de români, absorbită mai mult de imagine decât preocupată de realitate…

Dacă autohtonismul (naţionalist sau excepţionalist) se înscrie firesc, am putea spune, în „ontologiile etnice", nici primitivismul nostru (sincronismul, occidentalismul etc.) nu este departe de această viziune. El nu abordează şi judecă obsesivele decalaje în termeni de etape de evoluţie, creştere, dezvoltare, progres treptat şi *destinaţie* de parcurs, ca în ideologia primitivistă (evoluţionistă) dezvoltată în Occident, ci mai degrabă ca *destin*, ca o predestinare

înscrisă tot în ontologia etnică a neamului[4]: aşa-i Românul, predestinat, respectiv alungat din spaţiul civilizaţiei occidentale…

Particularităţi ale excepţionalismelor româneşti

Dacă privim însă în jurul nostru, vom descoperi şi în ţările vecine aceleaşi linii de forţă ale excepţionalismelor, precum şi polemici şi dramatizări relativ similare. Nimic „excepţional" deci în această privinţă! Există însă câteva aspecte de „originalitate" (nu însă de „unicitate"!) ale excepţionalismelor româneşti, pe care le vom menţiona în cele ce urmează.

În amonte se află *colectivismul*, propriu, altminteri, celor mai multe mici naţiuni „etnice", cu o componentă ţărănească majoritară, care s-au desprins din magma marilor imperii. Din motive contextuale lesne de înţeles, ceea ce le-a mânat pe acestea în luptă – la propriu şi la figurat – nu a fost atât *libertatea* (individuală) a cetăţeanului, cât *independenţa* (colectivă) a poporului. Subiectul istoric a fost astfel, *ab initio*, colectiv, individualismul şi ideea însăşi de cetăţean nefiind încă întru totul asimilate nici până astăzi.

Pandantul metodologic al acestui colectivism social îl constituie *holismul*: construirea naţiunii ca „individ colectiv" avea nevoie de o abordare a acestei colectivităţi în ansamblul său. În acest sens, George Vâlsan va declara, în 1919, că „datoria geografului actual, când studiază o ţară, e să scoată în evidenţă individualitatea reală a acestei ţări şi să o deosebească de alte individualităţi vecine", propunând o „geografie locală, o chorografie" (1919/1992: 33). Iar Simion Mehedinţi va împinge originea românilor înainte de războaiele dacice, declarând că „românii sunt unul dintre cele mai

vechi popoare ale Europei (…). Mai întâi, departe de a fi un popor tânăr, început cu războiul dacic, neamul românesc îşi are originile cu mult în trecut. Faţă de toţi vecinii, el e singurul care nu ştie să fi avut o patrie altundeva decât pe pământul unde trăieşte azi" (1928/1986: 192). „Ispita romană" (Vulcănescu, 1937) este înlocuită cu una autohtonistă, dacică, tracică sau chiar neolitică. La rândul său, Constantin Rădulescu-Motru, aşezând psihologia socială în sistemul vast al personalismului energetic, declară că „obiectul psihologiei sociale nu numai că este existent, dar el se multiplică după numărul acestor popoare; avem nu o singură psihologie socială pentru toate popoarele culte, ci psihologii sociale diferite; psihologia socială a poporului englez, psihologia socială a poporului francez" etc. (1937/1999: 11). Iar acest popor „este nu numai înaintea individului, dar este şi mai complet decât individul" (Rădulescu-Motru, 1927/1984: 581). De unde şi necesitatea unei psihologii a poporului, care a rămas un *violon d'Ingres* al oricărui român. Regăsim aceeaşi idee, mai elaborată, şi la Gusti, în legea unităţilor sociale, precum şi în apriorismul său sociologic, conform căruia „individul nu este social pentru că trăieşte în societate, ci pentru că societatea trăieşte în individ" (1941: 54), dar şi la Noica, pentru care „comunitatea e cea care face parte din persoană, şi nu invers" (1992: 81). În sfârşit, Ernest Bernea va declara, în acest sens, că „a dispreţui locul şi a voi să faci dintr-odată ştiinţă universală e o cale greşită" (1937: 389).

Pe acest fundal al unui subiect istoric colectiv, abordat holist din punct de vedere metodologic, *esenţialismul* intrinsec al discursurilor excepţionaliste a putut fi exacerbat foarte frecvent în cazul României.

Pe acest fond social-istoric şi ţinând cont şi de sorgintea predominant „umanistă" a aparatului de stat[5] din zorii modernităţii

româneşti (Mihăilescu, 2010), trebuie înţeleasă şi o particularitate definitorie a excepţionalismelor din ţara noastră: ceea ce Edmund Leach numeşte *raţionalism*. Pentru antropologul britanic, câmpul ştiinţelor sociale a fost întotdeauna străbătut de polaritatea echivalentă metodologic dintre *empirism*, valorizând „sistemele de acţiune" şi ceea ce „fac oamenii", şi *raţionalism*, care acordă credit „sistemelor de gândire" şi ceea ce „spun oamenii" (Leach, 1976: 3-5). Dată fiind această alternativă majoră, „în funcţie de predilecţiile autorului, constatăm că un accent deosebit este plasat fie pe structura ideilor, fie pe structura societăţii" (Leach, 1976: 3). Traducând metaforic, am putea spune că pentru raţionalişti la început a fost Cuvântul, în timp ce empiriştii împărtăşesc mai degrabă convingerea că la început a fost Acţiunea. Din acest punct de vedere, se poate spune cu destulă întemeiere că gândirea social-politică românească a fost – şi a rămas în mare măsură – dominant „raţionalistă"[6].

În acest sens, Sorin Alexandrescu vorbeşte chiar despre o „mistică a culturii, sentimentul că aceasta are o valoare absolută în raport cu restul vieţii şi că a te pune în serviciul ei este singura datorie a intelectualului" (Alexandrescu, 1998: 49). „Dar mai este ceva" – adaugă autorul. „Sacralizarea culturii corespunde cumva – viclenia istoriei! –, ca o imagine răsturnată, în oglindă, absolutizării «forţelor de producţie» din materialismul istoric vulgarizator: în ambele cazuri, un singur factor devine model totalizator, explicaţie unică, valoare supremă, certitudine veşnică, sustrasă timpului şi oamenilor, unicitate abstractă în raport cu «foiala» nesfârşită a realului, «transcendenţă» a ceea ce ar trebui să fie în raport cu ceea ce este." (Alexandrescu, 1998: 49-50) Dintr-o cu totul altă perspectivă, Monica Heintz constată, la rândul ei, că românii „sunt legaţi prin credinţa că ar împărtăşi aceeaşi mentalitate, iar această

credinţă constituie o caracteristică culturală puternică, care la rândul ei influenţează modul în care românii acţionează, ca indivizi şi în colectivitate" (2005: 25).

Într-adevăr, „ideile" par să fi jucat rolul central în viziunea despre societate a intelectualilor noştri. Pentru Mihail Kogălniceanu, de pildă, „dezvoltarea societăţii" nu este decât „dezvoltarea ideilor sale" (1845/1967: 127); pentru Nicolae Iorga, „noi trăim şi în permanenţa istorică a ideilor (…), stările de spirit sunt acelea care domină totul. În stările acestea de spirit stă forţa motrice a oricărei evoluţii istorice" (1944, *apud* Pop, 1999: 222); Vasile Pârvan afirmă că „forţa propulsivă a materiei umane (…) este cel de-al şaselea simţ al filosofilor budişti, gândul" (1920: 141); pentru sociologul Eugeniu Speranţia, societatea este „un fapt care se petrece în minte, existenţa sa este o idee" (1938: 501). Să adăugăm la toate acestea exegezele filosofice ale „duhului" nostru naţional, de la apriorismul românesc al lui Blaga la rostirea filosofică românească a lui Noica, şi vom avea un tablou destul de convingător al predilecţiilor „raţionaliste" româneşti.

Această propensiune raţionalistă a alimentat din plin şi excepţionalismele româneşti, făcându-le să decoleze tot mai mult de pe terenul faptelor şi să survoleze realităţile sociale ale ţării doar de la nivelul abstract al ideilor. Competiţia dintre cele două familii de excepţionalisme a generat, în cel mai bun caz, o „luptă de idei", dar mult mai rar o „dezbatere socială". Identitatea noastră competitivă a fost plasată astfel aproape exclusiv în spaţiul valorilor, în principal al celor literare ale elitelor şi al celor morale – legate mai ales de etosul muncii – ale maselor, glorificându-le sau deplângându-le, după caz şi umori. Intelectualitatea în special şi românii în general au dezvoltat, în acest fel, o ciudată inapetenţă pentru social, care este perceput mai degrabă prin prisma

politicului, citit la rândul său în cheie morală. Acest raţionalism a accentuat astfel sui-generis necunoaşterea societăţii româneşti, redusă, de cele mai multe ori, la ceea ce ar fi trebuit să fie… dar n-a fost să fie.

În acest sens, este interesant de urmărit cum, imediat ce ating tema identităţii (româneşti sau regionale), majoritatea discursurilor devin artistice şi hermeneutice, se avântă în judecăţi de valoare despre „felul de a fi" şi „mentalitate", folosind o retorică emoţională înălţătoare sau demolatoare. Ceea ce are de spus, de pildă, Henri Stahl despre societatea românească nu îi interesează decât pe câţiva sociologi, iar Rădulescu-Motru este citat pentru sentinţe morale izolate, nu citit pentru partea sa de analiză socială propriu-zisă. Este şi cazul *istoricului* Lucian Boia, care se transformă şi el într-un *eseist* pasionat în momentul când intră pe terenul interogaţiilor identitare.

Deşi nu este o caracteristică a excepţionalismelor româneşti ca atare, şi acestea au suferit de *nerăbdarea istorică* instalată în România odată cu virajul modernizator spre referinţa occidentală. În tabăra „moderniştilor", „generaţia de la 1848, în tot optimismul general, avea să înveţe repede, cel puţin în exil şi nu de puţine ori tragic, lecţia organicistă, respingând de la o vreme iluzia saltului istoric, dar conchizând prematur că, dacă schimbările lumii româneşti nu se produc în ritmul şi în sensul dorite de ei, nu se mai produc niciodată, în parte şi fiindcă plaiul mioritic este populat de o lume pitică" (Antohi, 1999: 238). În tabăra „tradiţionaliştilor", aceeaşi nerăbdare s-a manifestat în obsesia salvării – mereu sub imperiul urgenţei – a tradiţiilor, patrimoniului, valorilor, credinţei, ba chiar şi a ţăranului român. Rod al entuziasmelor de moment şi al exasperărilor din momentul următor, excepţionalismele româneşti au fost, în majoritatea cazurilor, pripite.

Ce pare să rămână comun în toate aceste cazuri? Un subiect colectiv şi colectivist, abordat holist (şi adesea esenţialist) cu mijloacele hermeneutice ale raţionalismului, ipostaziat în Cultura ideilor mai mult decât în Societatea practicilor. Iată, totodată, câteva particularităţi care conferă o imagine mai detaliată „ontologiei etnice" şi „naţionalismului metafizic" despre care am vorbit mai sus.

*

În acest câmp variabil de forţe, excepţionalismele româneşti au luat şi ele forme diferite, în funcţie de contexte şi viziuni. Păstrând liniile de forţă evocate mai sus, am putea distinge, în mare, următoarele întruchipări ale „excepţiei" româneşti.

Pe linia *occidentalistă*, excepţionalismele au fost, de regulă, recuperative, mobilizând Românul să se deştepte din somnul cel de moarte şi, acum ori niciodată, să-şi croiască altă soartă. Miza comună a fost un soi de *Yes, we can!* în variantă balcanică. În mare, a fost însă vorba mai degrabă despre proiecte de ţară şi ideologii revoluţionare, de la paşoptişti la comunişti. Cei din urmă au impus, de fapt, cel mai îndelungat proiect de recuperare a decalajelor, folosindu-se, pentru aceasta, atât de un discurs excepţionalist internaţionalist, împrumutat de la Uniunea Sovietică, în prima perioadă, cât şi de unul naţionalist, promovat, în a doua perioadă, de regimul Ceauşescu. Şi chiar au reuşit să recupereze o mulţime de decalaje, doar că nu totdeauna în direcţia bună… Un moment de excepţionalism recuperativ a fost şi revoluţia din decembrie, când totul era posibil pentru români şi când apelul la răbdare al lui Brucan a fost hulit de toată lumea.

Excepţionalismul recuperativ a cunoscut însă, frecvent, şi o variantă *defetistă*, pe care o vom detalia mai jos: pentru această formă de excepţionalism, miza o constituie, desigur, tot recuperarea decalajelor, dar se consideră că această miză nu a putut, nu poate şi nu va putea fi atinsă din cauza unor deficienţe structurale ale societăţii româneşti. Excepţionalitatea reală a revoluţiei din 1989, de pildă, a reuşit să fie astfel convertită într-o mascaradă tragică, o „lovi-luţie" ridicolă, încă o ipostază, printre altele, a „neantului valah" şi a vocaţiei congenitale de eşec a românilor. „România", ne atrage atenţia G.M. Tamás, „ar fi avut posibilităţi uriaşe pentru crearea propriului mit democratic – este vorba de Revoluţia din 1989. Tocmai în legătură cu acest aspect, nonconformista intelectualitate română a reuşit să concretizeze cea mai fantastică realizare, un record mondial, de valoare universală. Pentru că voi, dragii mei prieteni, cărora nu v-au convenit consecinţele politice (într-adevăr, neplăcute) ale revoluţiei, aţi convins o lume întreagă că revoluţia, de fapt, nici n-a avut loc, că a fost vorba de o scamatorie, de un miraj, de o halucinaţie, de o înşelătorie, de o jonglerie, reuşind ca prin tertipurile poetice ale mitologizării negative să escamotaţi cea mai mare faptă istorică a poporului român, numai pentru faptul că, la fel ca în toate revoluţiile, au existat prea multă fanfaronadă, exagerare, pălăvrăgeală, prea mult haos. În 1789, nici la Paris n-a fost altfel, la Bastille abia dacă au fost găsiţi câţiva deţinuţi, dar instinctul politico-istoric al poporului francez nu permite să fie şterpelită *quatorze juillet*. Noi, maghiarii, nu ştim nici până-n ziua de azi cine a tras în octombrie 1956 în mulţimea adunată în Piaţa Kossuth, dar să încerce numai să pună cineva la îndoială existenţa glorioasei noastre revoluţii din 1956! Anularea mitului democratic românesc a anticipat anularea realităţii democratice româneşti" (Tamás, 2001).

Destinul nostru „ontologic” ne-a împiedicat, iată, din nou, să realizăm ceea ce am reuşit…

Între aceste două extreme, au existat variante *relativiste*, în formulări mai degrabă „folclorice” ale discursului public, care vizau mai mult o poziţionare relativ mai favorabilă pe axa valorică Vest-Est. Ca şi alte state din zonă, România a încercat şi ea să mute graniţa geografiei simbolice, astfel încât „Estul” să înceapă dincolo de ea – de pildă, dincolo de Dunăre. Este cazul competiţiei obsesive dintre noi şi Bulgaria. Dar este şi cazul, intern, al excepţionalismului transilvan, pentru care frontiera civilizaţională se află, ca şi pentru central-europeni sau Huntington, undeva pe Carpaţi.

Pe linia *naţionalistă*, excepţionalismele au fost variaţiuni pe aceeaşi temă a excelenţei autohtone, de la exultarea valorilor ţăranului român, a latinităţii sau, dimpotrivă, a continuităţii daco-tracice până la ingredientul constant al unei ortodoxii exemplare. După cum se poate observa, toate aceste competenţe menite să ne reprezinte în ochii lumii se află în registrul strict spiritual-cultural. Deşi obsedaţi de excelenţă, naţionaliştii nu au găsit – sau nici nu au căutat – motive de excepţionalism în relaţiile şi practicile sociale ale românilor. Cu excepţia, poate, a ospitalităţii acestora – şi ea percepută însă mai mult ca o „valoare” decât ca o practică…

*

O notă particulară, acel gen de ton care face muzica, pare să străbată, inefabil, toate formele de excepţionalism: o „exigenţă metaistorică, de care ar depinde, într-un fel, mântuirea noastră”, cum se exprimă Ionuţ Butoi în volumul de faţă; o *viziune escatologică a Occidentului*, această fantasmată „lume de dincolo”,

de care suntem despărţiţi prin păcatul originar al orientalismului (balcanismului) şi unde ne aşteaptă fie Raiul, fie Iadul. Raiul, de care ne despart însă decalaje, pe care le putem depăşi prin noi înşine – obţinând astfel mântuirea – sau le putem acumula din cauza noastră – pierzând astfel însuşi accesul la transcendenţă. Iadul, unde ne aşteaptă pierderea fiinţei noastre naţionale, în cazul în care cedăm glasului de sirenă (demonic?…) al aceluiaşi Occident. Acestei *viziuni* escatologice a modernizării îi corespunde şi o *frică* escatologică: teama cronică de a pierde transcendenţa şi de a rămâne astfel, pe vecie, într-un purgatoriu al neîmplinirii. Căci, ciudat, românii nu par să se fi considerat vreodată împliniţi: fie n-a fost să fie, fie vor fi să fie, dar parcă niciodată nu îndrăznesc, pur şi simplu, să fie ceea ce *sunt*.

În aceste condiţii, se pare că mântuirea nu poate avea loc decât dincolo şi cândva, nu aici şi acum. Şi ea ne poate fi anunţată doar din Occident, de acolo unde va fi şi Judecata de Apoi: viaţa noastră modernă întru Occident, începută în secolul al XIX-lea, îşi va căpăta rostul dacă vom fi recunoscuţi fie ca la fel, fie ca altfel, dar egali în valoare cu acea lume de dincolo a Occidentului. Este însă şi aceasta o trăsătură împărtăşită, în grade şi moduri diferite, cu majoritatea vecinilor noştri. „Din istoria popoarelor est-europene, aminteşte Tamás, „continuitatea lipseşte într-o măsură atât de mare, încât numai antecedentele nemijlocite au o oarecare valoare pragmatică. Iar în lipsa antecedentelor, rămâne doar mitul Occidentului: dacă nu «mai devreme», ei bine, atunci «în altă parte».” (Tamás, 2001)

Acest registru eteric al excepţionalismelor noastre, chiar şi atunci când devin violente, nu este lipsit de legătură cu raţionalismul şi cultul ideilor despre care am vorbit mai sus. Aceste discursuri excepţionaliste aparţin, desigur, mai degrabă elitelor

decât maselor. Or, am văzut că, în rândul acestor elite naţionale, predomină raţionalismul faţă de empirism, cultura faţă de societate, ideile faţă de practici. Aceasta explică, într-o anumită măsură, şi faptul că majoritatea acestor excepţionalisme se înscriu mai degrabă într-o escatologie decât într-o sociologie. Anecdotic: faimosul text al lui Titu Maiorescu se cheamă „În contra direcţiei de astăzi în *cultura* română". Discursuri, fie ele şi excepţionaliste, care să se ridice în contra direcţiei de astăzi în *economia* românească, de pildă, sunt mult mai puţine[7]…

Excepţionalismul defetist

Am amintit mai sus, în treacăt, că discursurile excepţionaliste sunt totdeauna şi pledoarii publice. Ele pledează deci, de regulă, pentru o cauză, îndemnând publicul la o mobilizare pentru acea cauză. Excepţionalismul defetist face însă excepţie: el nu pledează pentru nimic şi se mulţumeşte să demobilizeze. În termenii de mai sus, excepţionalismul defetist ne predestinează Purgatoriului. *Qui prodest?* – ne putem întreba. De unde provine, în ce constă şi de ce apare acest tip de discurs excepţionalist?

Când vine vorba despre astfel de poziţii „defetiste", primul nume ce apare în mintea românilor este, desigur, Emil Cioran. Într-adevăr, orice amator de excepţionalism defetist *à la roumaine* poate găsi în Cioran sute de citate care să confere propriului discurs o aură de măreţie şi legitimitate. Dar exegeza exasperată a lui Cioran nu se vrea a fi o analiză istorică, ci se înscrie în ceea ce Sorin Antohi numeşte o „estetică metafizică a istoriei", care i-a sedus prin subtilităţile ei speculative pe mulţi alţi intelectuali români

(Antohi, 1999: 244). Chiar şi aşa, găsim în Cioran şi pledoarii – violente, ce-i drept – pentru schimbare: „Va trebui să vedem care este specificul naţional al României, care a ţinut-o o mie de ani în nemişcare, pentru a-l putea lichida împreună cu mândria ridicolă care ne ataşează de el” (*apud* Antohi, 1999: 241). Tot la el găsim şi acest diagnostic ironic al excepţionalismelor defetiste în general: „Orice om găseşte o scuză că nu e Napoleon. Pune vina pe mediu, pe sărăcie, pe boală sau, dacă e român, pe România” (*apud* Antohi, 1999: 285). Aviz amatorilor…

Referinţe pentru discursurile excepţionalist-defetiste sunt căutate şi la alţi autori prestigioşi, mai ales printre reprezentanţii de seamă ai psihologiei poporului, precum Rădulescu-Motru sau Drăghicescu, reeditaţi cu pietate după 1990. Dar, din nou, avem de-a face adesea cu citări mai mult decât cu citiri atente. Căci Rădulescu-Motru, de pildă, după ce face o listă lungă a unor „păcate” ale românilor, oferă şi o linie de explicaţie diferită de cea folosită de „defetişti”: românul – spune el – „este neperseverent fiindcă *instituţiile statului* l-au obligat la improvizaţii” (1937/1999: 20, s.n.). Trist lucru, dar este o cauză socială, şi nu una metafizic-spiritualistă, în termeni de fire/mentalitate imuabilă a românului – deci este ceva ce se poate îndrepta. De fapt, multe dintre criticile vremii se încadrau într-o mai largă „pedagogie a naţiei” şi erau, în ultimă instanţă, mai degrabă recuperative decât defetiste.

Criticile vremii… Da, a fost o „vreme” a acestor critici şi a unor forme exacerbate de excepţionalism, reactiv triumfaliste sau defetiste. O vreme de criză. România de azi, în care înfloresc din nou excepţionalismele de ambele orientări, este şi ea o vreme de criză. S-ar părea deci că aceste forme extreme de excepţionalism apar mai ales pe fondul unor crize identitare, al unei anumite „stări de spirit” a societăţii.

Dacă privim, din această perspectivă, la „starea de spirit” a societăţii noastre postcomuniste, vom constata că aceasta a fost mai tot timpul sub un soi de „cod portocaliu”: o încredere în guvern care se prăbuşeşte, din primele luni ale anului 1990, de la 79% în aprilie la 48% în noiembrie şi scade până la 26% în 1994, care creşte în „lunile de miere” de după alegeri, dar nu mai ajunge decât la maximum 47% în 1996, respectiv la 41% în 2015, stabilindu-se, în rest, la +/–20%; o satisfacţie de durată care cunoaşte un minimum în 1999 (67% mai mulţi nemulţumiţi decât cei mulţumiţi), creşte sistematic până în 2007-2008 (doar 25% mai mulţi nemulţumiţi decât cei mulţumiţi), pentru a se prăbuşi apoi, la fel de sistematic, până în 2015; cel mai mare declin al optimismului din UE între 2008 şi 2011 (de la 44% la 20%; de la 63% la 18% în cazul tinerilor); o neîncredere crescândă în oameni (60% dintre români nu au încredere în nimeni în afara propriei familii – IRES, 2016); nu în ultimul rând, creşterea alarmantă a ratei suicidului în ultimele două decenii.

Să adăugăm la acestea o scurtă radiografie a atitudinilor identitare legate de mândria naţională, patriotism şi încredere în România. Bazându-ne în primul rând pe câteva sondaje pe aceste teme realizate de IRES (2011, 2012, 2016), obţinem următorul tablou:

– +/– 90% dintre cetăţenii României se declară mândri de a fi români şi aproximativ 80% se declară patrioţi – dar 42% consideră că patriotismul este o valoare depăşită şi doar 6% consideră că şi ceilalţi români sunt mândri de ţara lor;
– chiar dacă 87% dintre români declară că preferă să fie cetăţeni ai României decât ai oricărei alte ţări, doar 68% declară şi că ar dori să trăiască în România;

– 72% dintre români consideră că influenţele externe sunt benefice, dar, în acelaşi timp, 67% sunt supăraţi că românii copiază în prea mare măsură modele străine.

Relaţia dintre această stare de spirit deprimată şi contradictorie şi excepţionalismul defetist constă în faptul că ele se pot alimenta reciproc într-o spirală a escaladării nemulţumirii, care poate scăpa oricând de sub control.

Din cu totul altă perspectivă, o cercetare a lui Dorin Bodea despre aspiraţii şi valori în rândul angajaţilor români din firmele private (ceea ce am putea numi, *grosso modo*, actuala clasă de mijloc), dincolo de unele probleme metodologice discutabile, scoate în evidenţă un fapt ce nu mai poate fi pus sub semnul întrebării: pe primul loc în ierarhia valorică a angajaţilor din privat se află „comportamentul civilizat”. Lucru deloc surprinzător dacă ne gândim cât de des auzim, în toate contextele, referinţa la „ţările civilizate”. Surprinzător este însă faptul că, atunci când sunt întrebaţi care cred că sunt principalele valori ale celorlalţi români, persoanele respective plasează „comportamentul civilizat” pe un codaş loc 76, cu un ecart de 2,20 puncte pe o scală de la 1 la 7 (Bodea, 2011)! Altfel spus, fiecare român angajat în economia privată (nu la stat, nu şomer, nu ţăran…) se consideră o persoană animată de standardele „civilizaţiei”, dar blestemată să trăiască printre oameni „necivilizaţi”. Complementar, „deschiderea spre învăţare” se află pe locul al doilea în ierarhia propriilor atribute, dar le este masiv refuzată celorlalţi români, fiind plasată pe locul 60, cu un ecart de 1,58 între evaluarea de sine şi aceea a celorlalţi. Traducând liber, rezultă că românii angajaţi în privat se consideră oameni deschişi la nou, cu sete de cunoaştere, nevoiţi să se

confrunte însă cu masele de români mai degrabă ignoranţi şi închişi în orizontul lor conservator de cunoaştere.

Campionii excepţionalismului defetist nu fac astfel decât să ofere un cadru conceptual, o formă de expresie pentru sentimentul difuz de frustrare, confirmând totodată îndreptăţirea acestei *disonanţe sociale*: da, suntem o mână de oameni civilizaţi şi învăţaţi, dar România a fost, este şi va fi „necivilizată" şi „ignorantă"! Implicit, EU sunt superior prin comportamentul meu civilizat şi deschiderea mea spre învăţare, dar EI sunt constitutiv inferiori, căci necivilizaţi şi needucaţi[8]. Pare să existe o doză exagerată de egocentrism şi chiar de elitism dispreţuitor în această poziţie categorică…

*

Ce-i de făcut în această situaţie? Următorul pasaj dintr-un editorial al lui Dan Tăpălagă[9] exprimă un soi răspândit de răspuns, care poate ilustra destul de clar şi riscul implicat de o astfel de soluţie: „Vă veţi întreba, poate, de ce România nu se poate aşeza altfel. Un prim răspuns stă în modul de organizare al partidelor, adică piramidal, construite strict pe principiul vânzării de funcţii şi dregătorii. În 25 de ani de comerţ cu funcţii publice, România a ajuns un putregai. Un al doilea răspuns îl găsim chiar la popor. Spre nefericirea lui, acesta nu înţelege nici azi, în proporţie de masă critică, cum funcţionează o democraţie. România a fost şi a rămas coada UE, o ţară cu prea mulţi analfabeţi funcţionali şi prea primitivă pentru a putea fi condusă altfel decât prin forţa manipulării, prin forţa instituţiilor, în fine, prin forţa unui mic grup care controlează toate acestea" (Tăpălagă, 2014). Tradus liber, poporul român, fiind constituţional incapabil de democraţie, singura

soluţie este guvernarea sa dictatorială de către un mic grup care să controleze toate acestea. Nu l-aş acuza pe autor de rele intenţii – este şi el exasperat, ca tot românul –, dar somnul raţiunii naşte şi astfel de excepţionalisme spontan-defetiste, iar consecinţele lor pot fi dintre cele mai neaşteptate şi mai riscante.

Acest exemplu, altminteri benign, ilustrează însă riscurile intrinsece – fie ele voluntare sau involuntare – ale excepţionalismelor defetiste. Iar când astfel de discursuri sunt susţinute ştiinţific şi popularizate mediatic, ele vin să legitimeze prin *Cuvânt* starea alarmantă de spirit generată de *Fapte*. Ca orice excepţionalism, şi cel defetist poate juca un rol critic, mobilizând, de pildă, colectivitatea să renunţe la iluzii etnocentrice, mândrii nejustificate, fantasme inutile. Deriva excepţionalismului apare însă atunci când, din marketing politic, ajunge să se creadă istorie; când, din strategie critică sau mobilizatoare, devine doar demobilizare de amorul artei – sau din simplu amor de sine (dintr-o „rană narcisică", ar spune psihologii): eu v-am demonstrat că suntem jalnici, restul nu e treaba mea… *Dixit!* În aceste condiţii, nu putem deci să nu ne întrebăm în final, cu îngrijorare: *Qui prodest?*

Referinţe bibliografice

Alexandrescu, Sorin, 1998, *Paradoxul român*, Univers, Bucureşti.

Alexandrescu, Sorin, 2000, *Identitate şi ruptură*, Univers, Bucureşti.

Antohi, Sorin, 1999, *Civitas imaginalis. Istorie şi utopie în cultura română*, Polirom, Iaşi.

Antohi, Sorin, 2002, „Romania and the Balkans: From Geocultural Bovarism to Ethnic Ontology", *Tr@nsit online*, nr. 21.

Antohi, Sorin, 2017, *Ontologiile etnice româneşti. Între „metafizicile ciobănaşului" şi „neantul valah"*, conferinţă publică la Muzeul Municipiului Bucureşti, 23 martie.

Berliner, David, 2012, „Multiple Nostalgias: The Fabric of Heritage in Luang Prabang (Lao PDR)", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18 (4): 769-786.

Bernea, Ernest, 1937, „Ştiinţa lui M. Eliade", *Rânduiala*, II, nr. 9-10.

Blaga, Lucian, 1936/1969, *Trilogia culturii. Orizont şi stil. Spaţiul mioritic. Geneza metaforei şi sensul culturii*, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti.

Bodea, Dorin, 2011, *Românii, un viitor previzibil? Resursele, limitările şi aspiraţiile angajaţilor români. Magia onestităţii şi mitul inteligenţei la români*, Result, Bucureşti.

Bourdieu, Pierre, 1977, „Une classe objet", *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 17-18: 2-5.

Brumann, Cristoph, David Berliner (eds.), 2016, *World Heritage on the Ground: Ethnographic Perspectives*, Berghahn, New York şi Oxford.

Caillé, Alain, 2000, *Critica raţiunii utilitare*, traducere de Izabella Badiu, Dacia, Cluj-Napoca.

Chalcraft, Jasper, 2016, „Decolonizing the Site: The Problems and Pragmatics of World Heritage in Italy, Libya and Tanzania", în Cristoph Brumann şi David Berliner (eds.), *World Heritage on the Ground: Ethnographic Perspectives* (pp. 219-247), Berghahn, New York şi Oxford.

Cîntic, Florin, 2017, „Rădăcini intelectuale ale viziunii lui Vasile Conta asupra evreilor", Conferinţa interdisciplinară *Identităţi fluide în spaţiul României Mari. Istoricitate, interculturalitate, normativitate*, Iaşi, 7-9 aprilie.

Duedahl, Poul, 2011, „Selling Mankind: UNESCO and the Invention of Global History, 1945-1976", *Journal of World History*, 22: 101-133.

Dumont, Louis, 1983, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris.

Foucault, Michel, 1966/1996, *Cuvintele şi lucrurile. O arheologie a ştiinţelor umane*, Univers, Bucureşti.

Gusti, Dimitrie, 1941, *La science de la réalité sociale. Introduction à un système de sociologie, d'éthique et de politique*, Plon, Paris.

Harrison, Lawrence, Samuel P. Huntington, 2000, *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*, Basic Books, New York.

Heintz, Monica, 2005, *Etica muncii la românii de azi*, Curtea Veche, Bucureşti.

Herder, Johann Gottfried, J.-B. Mérian, J.G. von Hamann, 1772/1977, *Traité sur l'origine de la langue suivi de textes critiques de Hamann*, Aubier, Paris.

Huntington, Samuel P., 2000, „Forward: Cultures count", în Lawrence E. Harrison şi Samuel P. Huntington (eds.), *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*, Basic Books, New York.

Jackson, Antoinette, 2010, „Changing Ideas about Heritage and Heritage Resource Management in Historically Segregated Communities", *Transforming Anthropology*, 18 (1): 80-92.

Kogălniceanu, Mihail, 1845/1967, *Texte social-politice alese*, Editura Politică, Bucureşti.

Leach, Edmund, 1976, *Culture and Communication: The Logic by which Symbols Are Connected*, Cambridge University Press, New York.

Leach, Edmund, 1980, *L'unité de l'homme et autres essais*, NRF/Editions Gallimard, Paris.

Lévi-Strauss, Claude, 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris.

Lipset, Seymour Martin, 1996, *American Exceptionalism: A Double-Edged Sword*, W.W. Norton, New York.

Lovinescu, Eugen, 1924/1992, *Istoria civilizaţiei române moderne, II. Forţele reacţionare*, ediţie, studiu introductiv şi tabel cronologic de Zigu Ornea, Minerva, Bucureşti.

Mehedinţi, Simion, 1928/1986, „Coordonate etnografice. Civilizaţia şi cultura (hilotehnica-psihotehnica)", în S. Mehedinţi, *Civilizaţie şi cultură* (pp. 75-204), selecţie de texte, prefaţă, sumar biobliografic, note şi indice de nume de Gh. Geană, Junimea, Iaşi.

Mesnil, Marianne, Assia Popova, 1997, *Etnologul, între şarpe şi balaur. Eseuri de mitologie balcanică*, traducere de Ioana Bot şi Ana Mihăilescu, Paideia, Bucureşti.

Meyer, John W., Brian Rowan, 1977, „Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony", *American Journal of Sociology*, 83, 2: 340-363.

Mihăilescu, Vintilă, 2010, *Sfârşitul jocului. România celor 20 de ani*, Curtea Veche, Bucureşti.

Neumann, Victor, 2005, *Neam, popor sau naţiune?*, ediţia a II-a, Curtea Veche, Bucureşti.

Noica, Constantin, 1992, *Eseuri de duminică*, Humanitas, Bucureşti.

Paul-Lévy, Françoise, 1986, „A la fondation de la sociologie: l'idéologie primitiviste", *L'Homme*, vol. 97-98: 299-320.

Pârvan, Vasile, 1920, *Idei şi forme istorice*, Cartea Românească, Bucureşti.
Pârvan, Vasile, 1919/1992, „Datoria vieţii noastre", în Iordan Chimet (selecţie şi antologie de), *Dreptul la memorie* (pp. 72-89), vol. II, Dacia, Cluj-Napoca.
Pine II, B. Joseph, James H. Gilmore, 1999, *The Experience Economy*, Harvard Business School Press, Boston.
Pop, Adrian, 1999, *O fenomenologie a gândirii istorice româneşti. Teoria şi filosofia istoriei de la Hasdeu şi Xenopol la Iorga şi Blaga*, ALL, Bucureşti.
Popescu-Spineni, I. Peter, I.I. Gabrea, 1938, „Organizaţia învăţământului în România", în *Enciclopedia României* (pp. 443-481), Tipo Moldova, Iaşi.
Rădulescu-Motru, Constantin, 1927/1984, *Personalismul energetic şi alte scrieri*, Eminescu, Bucureşti.
Rădulescu-Motru, Constantin, 1937/1999, *Psihologia poporului român şi alte studii de psihologie socială*, Paideia, Bucureşti.
Renan, Ernest, 1882/1991, „Qu'est-ce qu'une nation?", în Philippe Forest (ed.), *Qu'est-ce qu'une nation? Littérature et identité nationale de 1871 à 1914* (pp. 12-48), Pierre Bordas et fils, Paris.
Smith, Tom W., Seokho Kim, 2006, „Pride in Cross-national and Temporal Perspective", *International Journal of Public Opinion Research*, 18: 127-136.
Speranţia, Eugeniu, 1939, *Introducere în sociologi*e, tom II, Cluj.
Stocking, George W., Jr., 1987, *Victorian Anthropology*, The Free Press, New York.
Tamás, Gáspár Miklós, 2001, „Scrisoare către prietenii mei români", *Dilema*, nr. 416, 16-22 februarie.
Taylor, Charles, 1991/2006, *Etica autenticităţii*, Idea Design & Print, Cluj-Napoca.
Tăpălagă, Dan, 2014, „L-a învins sau l-a salvat pe Traian Băsescu?", HotNews.ro, 21 august.
Todorov, Tzvetan, 1994, *Cucerirea Americii. Problema Celuilalt*, traducere de Magda Jeanrenaud, Institutul European, Iaşi.
Todorova, Maria, 2000, *Balcanii şi balcanismul*, traducere de Mihaela Constantinescu şi Sofia Oprescu, Humanitas, Bucureşti.
Trencsényi, Balázs, 2011, *The Politics of „National Character": A Study in Interwar East European Thought*, Routledge, Londra şi New York.
Vâlsan, George, 1919/1992, „Lecţiune inaugurală a cursului de Geografie la Universitatea din Cluj, 19 noiembrie 1919", în *Dreptul la memorie în lectura lui Iordan Chimet*, Dacia, Cluj-Napoca, vol. III, pp. 17-37.
Vulcănescu, Mircea, 1973/1991, *Dimensiunea românească a existenţei*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti.

GALLUP, 2010, USA Today/Poll.
IRES, 2011, *Prieteni şi duşmani*.
IRES, 2012, *Mândria de a fi român*.
IRES, 2016, *România – societate cu încredere limitată.*
Pew Research Center, 2011, *The American-Western European Values Gap: American Exceptionalism Subsides.*

1. Credinţa împărtăşită în excepţionalismul funciar al Statelor Unite nu implică automat şi credinţa în superioritatea lor culturală. Astfel, de pildă, doar 49% dintre americani erau de acord cu afirmaţia „Poporul nostru nu este perfect, dar cultura americană este superioară celorlalte culturi" (Pew Research Center, 2011).
2. Victor Neumann are perfectă dreptate însă când atrage atenţia că „iluminismul" care a fost practicat în România, în speţă în Transilvania, este tot un soi de romantism, mai corect un iluminism romantic, căutând, pe alte căi decât cele tipic romantice, tot piatra filosofală a „esenţei neamului" (2005). Probabil că nici nu ar fi putut fi altfel, căci, în ultimă instanţă, miza rămânea aceeaşi în ambele cazuri.
3. Peisajul ideologic este, evident, mult mai complex şi nuanţat. Pentru o analiză corespunzătoare trimitem însă la capitolele semnate de Butoi şi de Copilaş în acest volum, păstrând în cele de faţă matricea bipolară de analiză la care poate fi redusă, în ultimă instanţă, cea mai mare parte a diversităţii polimorfe.
4. În mod simptomatic, această predestinare „metafizică" iniţială este tot mai mult înlocuită în ultima vreme, în discursul public, cu o versiune diluată şi „imanentă", ce poate fi considerată un soi de *ontologie bioetnică*. Căci ce altceva decât o cădere în biologic a „ontologiei etnice" este recursul obsesiv la „ADN-ul Românului" pentru a explica tot ce este sau nu este românul?
5. O informaţie interesantă în acest sens ne este oferită de Popescu-Spineni şi colaboratorii săi în *Enciclopedia* coordonată de Gusti. Dacă facem raportul între absolvenţii de învăţământ secundar „practic" („şcoalele profesionale, comerciale, de meserii, de agricultură") şi cei de învăţământ „teoretic" („liceele, şcoalele normale, seminariile, liceele militare"), vom constata că, în România, între 1921 şi 1936, acest raport a oscilat între 0,2 şi 0,3. Într-o perioadă comparabilă, el a fost de 4,5 în Ungaria şi de 4,3 în Bulgaria! Cu alte cuvinte, „în şcoala românească (…) raportul între ramura teoretică şi cea

practică este inversat în favoarea celei dintâi” (Popescu-Spineni *et al.*, 1938: 478).

6. Dacă ideologiile politice ar fi fost mai coerente şi mai consecvente în România, am fi putut spune, cu oarecare aproximaţie, că elitele române au fost mai degrabă şi mai adesea „conservatoare” decât „liberale”. Am în vedere aici faimoasa sentinţă a senatorului american Daniel Patrick Moynihan, care spunea că „adevărul central al conservatorismului este că nu politica, ci cultura determină succesul unei societăţi. Adevărul central al liberalismului este că politica poate să schimbe o cultură şi s-o salveze de ea însăşi” (Moynihan, 1987, *apud* Huntington, 2000: xiv).
7. Este interesant de constatat că această prevalenţă a culturalului se regăseşte, sui-generis, şi în imaginarul colectiv. Astfel, întrebaţi „Ce înseamnă România pentru dumneavoastră?”, 90% dintre români s-au referit în primul rând la natură, după care au invocat istoria glorioasă (64%) şi cultura (47%), dar nu economia (7%) şi dezvoltarea (9%) (IRES, 2012).
8. Poate fi menţionată aici şi altă constatare, marginală, a studiului lui Dorin Bodea: acest decalaj dintre evaluarea sinelui şi cea a celorlalţi creşte sistematic odată cu studiile şi, anecdotic sau nu, este maximă printre economişti.
9. Îi mulţumesc lui Ionuţ Butoi pentru semnalarea acestui text.

La marginea imperiilor, la intersecţia lumilor. Un excepţionalism geopolitic românesc?

Valentin Naumescu

Românii s-au aflat dintotdeauna, prin constrângerile nonnegociabile ale geografiei, ale marilor falii cultural-religioase şi ale dinamicii conflictelor continentului, la periferia subdezvoltată a tuturor imperiilor, blocurilor şi alianţelor occidentale sau răsăritene din care au făcut parte, voit sau nu. A existat, cel puţin din acest motiv al dezvoltării precare, al clivajelor de tot felul şi al deselor conflicte din zonă, un deficit notoriu de prestigiu şi credibilitate al întregii regiuni a Europei de Sud-Est (a Balcanilor), dacă facem referire măcar la ultimele două secole, desigur, cu fluctuaţii de la o ţară la alta şi de la o perioadă la alta. Tocmai ca reacţie la conştientizarea deficitului istoric de imagine cu care s-a confruntat la nivel european şi la ameninţările externe, România, ca şi alte state mici şi mijlocii din zonă, şi-a pus în joc toată energia şi inspiraţia politico-diplomatică pentru a nu părea altfel decât „lumea bună” şi pentru a aparţine aranjamentelor de putere la nivel continental sau global, în speranţa că acestea îi vor garanta securitatea şi bunăstarea. Teama de periferie şi permanenta căutare a centrului îşi spun cuvântul şi astăzi, de exemplu, când

România dezaprobă aproape cu disperare, desigur, din perspectiva propriilor interese, scenariul „Europei cu două viteze”, al Europei concentrice, ca model post-Brexit al Uniunii Europene, chestiune pe care o vom relua pe larg la finalul capitolului.

Poziţia vulnerabilă şi expunerea geopolitică mereu riscantă, în calea marilor cuceritori venind dinspre vest, sud sau est, explică de ce entităţile statale româneşti au dezvoltat de-a lungul secolelor un comportament politic şi strategic de tip adaptativ şi speculativ, care le-a permis, alternativ, fie supravieţuirea în condiţii istorice vitrege, fie, atunci când s-a putut mai mult, fructificarea unor „ferestre de oportunitate” ivite în răstimpuri. Esenţa acestei conduite este, fără îndoială, nevoia conştientă sau instinctivă de protecţie din partea puternicilor zilei. Un asemenea comportament politic şi strategic nu a fost însă neapărat specific românilor şi României, fiind întâlnit la mai multe popoare de mici dimensiuni, prinse în mecanica dură şi uneori nedreaptă sau chiar cinică a imperiilor şi marilor centre de putere ale Europei. Ochii românilor au fost mai tot timpul îndreptaţi spre Apus (chiar şi atunci când Apusul era divizat şi în plin război), oarecum în pofida ortodoxiei şi a apartenenţei lor la spaţiul bizantin, neavând niciodată modele politice sau organizări sociale din Răsărit sau din Orient care să le trezească o simpatie sinceră. În recenta sa carte despre România, Robert D. Kaplan observă că, vizitând Transilvania, se afla de fapt „în fosta Europă Centrală a Habsburgilor, fiind încă în mijlocul României (…), în timp ce Ţara Românească şi Moldova erau zone de graniţă ale bizantinilor, turcilor şi ruşilor” (2016: 258), cu toate aspectele geopolitice, strategice ori culturale ce decurgeau din specificul şi tradiţiile imperiale respective.

Ceea ce a acţionat aproape ca o constantă a istoriei moderne a României, începând cu evenimentele fondatoare ale statului român

(Mica Unire din 1859, întronarea unui principe german în 1866 şi adoptarea Constituţiei din acelaşi an, aproape o copie a celei belgiene, declararea independenţei în 1877, proclamarea regatului în 1881) şi mergând până recent, la parteneriatul strategic cu Statele Unite, integrarea în NATO din 2004 şi în Uniunea Europeană din 2007, a fost tocmai puternica dorinţă a românilor de a aparţine lumii civilizate şi de a nu fi percepuţi altfel decât celelalte ţări ale clubului occidental. Privite în retrospectiva a peste 150 de ani, marile decizii strategice ale conducătorilor politici din istoria modernă a românilor, dincolo de criticile şi controversele intense din politica internă, au fost în general inspirate şi benefice pentru destinul naţional. Sunt, aşa cum vom vedea, două mari excepţii de la regula „bunei adaptări" la mersul lumii, prima imputabilă unui exces de conformism faţă de Germania nazistă, a doua neimputabilă României, fiind vorba despre implantarea, negociată şi acceptată de marile puteri câştigătoare ale războiului, a unui regim nedorit nici la vârful, nici la baza societăţii româneşti.

Acest continuu demers de aliniere, cel puţin aparentă, la modelul apusean al timpului a luat forme diverse, de la „mimetismul" politic, instituţional şi economic sau preluarea curentelor în artă şi cultură până la preluarea acquis-ului comunitar de mai târziu, proces legislativ de altfel obligatoriu pentru aderare. Sincronismul este, să ne amintim, o temă relativ veche a culturii române, definită magistral de Eugen Lovinescu în perioada interbelică, deşi exprima o ciocnire cu mult mai conservatoarea „teorie a formelor fără fond" din veacul al XIX-lea, aceasta din urmă vorbind în esenţă despre aceeaşi tentaţie a românilor de a nu rămâne în urmă şi de a nu părea altfel decât „toată lumea", chiar cu preţul unor modernizări superficiale, teorie formulată de criticul Titu Maiorescu. Desigur, tendinţele din literatura şi cultura române

pot fi uşor extinse şi la alte componente ale vieţii sociale şi politice, fiind reflectarea unui model mai cuprinzător de raportare a elitelor româneşti la străinătate şi de absorbţie, mai mult sau mai puţin defazată, a modernităţii europene, cu capitolele ei istorice mai luminoase sau mai întunecate.

Din această perspectivă, inclusiv regimul autoritar al regelui Carol al II-lea, statul naţional-legionar şi dictatura generalului Antonescu, adică nefericitele experienţe politice ale perioadei 1938-1944, ar putea fi interpretate tot ca preluări ideologice, reflectări intelectuale şi discursive ale „modei" de la Berlin şi Roma şi transpuneri oportuniste de comportament politic, legislativ, administrativ, după cum se va vedea, neinspirate, ale marelui val european fascist din anii '30. Regimurile militare şi fasciste păruseră la un moment dat a fi „cartea câştigătoare" pentru naţiunile mici cuprinse între Germania nazistă şi Uniunea Sovietică. De data aceasta, văzut, desigur, la rece, de la distanţa istorică a peste şapte decenii, calculul a fost însă greşit. Participarea României la război alături de puterile Axei, până în august 1944, a fost o eroare plătită ulterior scump. Plătită a fost la nivelul destinului naţional, aşa cum se ştie, dar mai ales la nivel individual, oportunismul elitelor politice, intelectuale şi culturale (desigur, cu excepţii) ducând de multe ori la excese de conformism şi la compromisuri inacceptabile făcute cu „noua putere", indiferent cum s-a numit ea. Istoricul Lucian Boia reuneşte de altfel, într-un tablou descumpănitor, aceste compromisuri morale ale elitelor intelectuale româneşti, în perioada schimbărilor repetate şi dramatice de regim politic dintre 1930 şi 1950, în cartea sa *Capcanele istoriei*. Concluzia lui Boia nu poate fi trecută cu vederea: „adaptabilii", sub Carol al II-lea, sub Antonescu şi sub legionari (desigur, povestea continuă după 1945), „au avut cel puţin

scuza unei istorii zbuciumate şi neiertătoare; reflexul lor a fost de a se pune la adăpost. Dar unii s-au pus atât de bine la adăpost, încât au profitat din plin de alegerea făcută – iar cei mai abili sau norocoşi, chiar de mai multe alegeri succesive" (2011: 343).

Totuşi, chiar şi acest interval întunecat din istoria României şi, în egală măsură, a Europei poate fi „citit" pe aceste meleaguri într-o cheie ceva mai cosmopolită, mai blândă, mai puţin ideologizată şi mai diluată decât în ţările de unde veneau, să spunem aşa, esenţele tari. Ca orice copie improvizată, de altfel. Prin asta nu spunem că actele comise în timpul regimurilor menţionate ar fi mai puţin condamnabile decât în alte părţi, căci crimele rămân crime. Dar atmosfera oarecum mai relaxată şi mai boemă a Bucureştiului din timpul războiului, reflectată în paginile jurnaliştilor străini, se cuvine menţionată aici. De exemplu, aflăm că Robert St. John, corespondentul Associated Press în România dictaturii militare a lui Antonescu, observa în 1941 o desfăşurare a ostilităţilor mult mai atenuată decât în alte părţi, în timp ce Bucureştiul oferea imaginea unei „încântătoare depravări". Robert D. Kaplan explică astfel: „Athénée Palace (din Bucureşti, n.a.) a fost singurul hotel din Europa afectată de război în care oficialii nazişti şi ai Aliaţilor dormeau sub acelaşi acoperiş, unde jurnaliştii americani şi britanici puteau bea un pahar împreună cu ofiţeri SS în uniforme. Dar românii înşişi ofereau cea mai mare atracţie, prin acceptarea entuziastă a noii ordini fasciste şi prin coruperea ei temeinică, de o manieră care îi slăbea efectele" (Kaplan, 1993: 81). Este încă o dovadă că România participa oficial la politica beligerantă a Europei, dar, în straturile ei profunde, societatea nu depăşea limita oportunismului istoric şi strategic şi nu se angaja cu mari convingeri ideologice în proiectele delirante puse în joc, ci încerca mai degrabă să găsească forme de acomodare, uneori corupte, cu

realităţi politice care erau de regulă peste puterea românilor de a le modifica.

Singura epocă ce nu se încadrează în voinţa tradiţională a românilor de a prelua tendinţa dominantă a epocii, cel puţin cea regională, este, desigur, comunismul. Cei 44 de ani de regim dictatorial al comuniştilor (nu mai mult de 1.000 de membri cotizanţi la preluarea efectivă a puterii, în martie 1945) nu au fost nicidecum rezultatul unui import deliberat al sistemelor străine, aşa cum pare tot restul istoriei moderne a României, ci, dimpotrivă, al unei impuneri din exterior, împotriva voinţei naţionale, în condiţiile în care puterile aliate occidentale abandonaseră practic o jumătate de Europă în mâinile sovieticilor. Alinierea la sistemul blocului socialist (CAER şi Pactul de la Varşovia) este doar aparent o continuitate a potenţialului adaptativ al României la tendinţele momentului, fiind în fapt singura perioadă în care Bucureştiul chiar a dorit să pară altfel decât partenerii săi de bloc.

Episodul „august 1968”, adică refuzul de a interveni militar în Cehoslovacia, a fost momentul de glorie al noului lider, semnalul care a anunţat proiectul inedit şi surprinzător de politică externă al lui Nicolae Ceauşescu, de delimitare spectaculoasă de dogmatismul Uniunii Sovietice, atitudine ce a adus unele avantaje de imagine României în deceniile şase şi şapte. Naţional-comunismul pe care Ceauşescu l-a instaurat însă treptat, împreună cu excesul de putere personală şi a familiei, megalomania şi terifiantul cult al personalităţii aveau să devină în anii ’80 exact contrariul primelor sale măsuri de independenţă faţă de URSS, adică o cauză a izolării politice şi a pauperizării ţării, precum şi motivul prăbuşirii nivelului de trai sub cel al statelor din regiune. Aici se închide însă paranteza istorică de aproape o jumătate de

secol şi se revine la vechea paradigmă a dorinţei României de a nu fi altfel.

Anul de graţie 1989 a adus şi pentru România, ca şi pentru celelalte ţări central- şi est-europene sateliţi ai Uniunii Sovietice, căderea relativ bruscă şi surprinzătoare a regimului comunist, precum şi anularea aranjamentelor ordinii mondiale postbelice cu privire la balanţa de putere în Europa, consfinţite în 1944-1945. Acordul Aliaţilor de la sfârşitul celui de-al Doilea Război Mondial, care prevedea împărţirea sferelor de influenţă şi „atribuirea" a opt state din Europa Răsăriteană dominaţiei Uniunii Sovietice, şi-a încetat, practic, valabilitatea. În esenţă, disoluţia superputerii sovietice şi prăbuşirea regimurilor socialiste în toată regiunea, culminând cu implozia dictaturii lui Nicolae Ceauşescu pe 22 decembrie 1989, pe fondul eşecului sistemic al comunismului şi al revoltei oamenilor faţă de precaritatea standardelor de viaţă, au eliberat politic România, alături de întreaga regiune a Europei Centrale şi de Est. Dar altă poveste, nu mai puţin dramatică pentru populaţie şi fascinantă pentru analişti, stătea să înceapă: tranziţia postcomunistă şi lungul drum al integrării europene şi euroatlantice.

Până în acest punct, lucrurile au mers relativ în „bloc", cu o determinare aproape regională în tot secolul XX, fie că vorbim de regimurile fasciste din anii '30-'40, apărute sub influenţa sau chiar cu sprijinul direct al Germaniei naziste, de comunizarea de după 1944-1945 (impusă de URSS ţărilor pe teritoriul cărora se afla Armata roşie „eliberatoare") sau de decomunizarea din 1989, inspirată de valorile democraţiei liberale din Statele Unite şi Europa Occidentală, triumfătoare în Războiul Rece. Evoluţia ţărilor postcomuniste, începând din 1990, a devenit însă tot mai mult diferenţiată şi influenţată de stadiul de dezvoltare economico-

socială al fiecărei naţiuni, de patternul cultural şi educaţional propriu şi nu în ultimul rând de relaţiile, lobby-ul şi simpatiile de care se bucurau sau nu în Vest, de capacitatea conducerii politice a fiecărui stat de a aduce beneficii propriei societăţi.

Vechea abordare de grup, ideologică, generalistă şi simplificatoare, referitoare la categoria Eastern Europe, nu mai funcţiona. Aşa cum explică în cartea sa despre democratizarea fostei Europe comuniste Keith Crawford, „din punctul de vedere al Vestului existau [până în 1989] puţine diferenţe între aceste ţări (…); toate erau parte a ceea ce fostul preşedinte american Ronald Reagan numise Imperiul Răului" (1996: 1). Abordarea ideologică avusese aşadar şi un rol de „nivelare", de uniformizare a percepţiilor occidentale privind ţările comuniste. În spatele acestei etichete aplicate tuturor, supravieţuiseră însă importante diferenţe economice, moşteniri culturale şi istorice distincte şi specificuri naţionale latente, care aveau să se reactiveze cu intensitate după 1990.

Imediat ce destructurarea blocului socialist a devenit o certitudine, proiectul refacerii conceptuale şi politice a vechii Europe Centrale, într-un fel moştenitoarea tradiţiei imperiale germane şi austro-ungare de dinainte de 1918 (Mitteleuropa), a revenit în discuţie. Înfiinţat în februarie 1991, „Grupul de la Visegrád" a fost alcătuit iniţial din Polonia, Ungaria şi Cehoslovacia, după 1993 aceasta din urmă fiind succedată de Cehia şi Slovacia. V4 a fost, în fapt, prima formalizare a unui proiect politic subregional, care viza în subsidiar identificarea viitorilor „premianţi" ai investiţiilor străine directe şi ai integrării în structurile Vestului, dar şi o departajare implicită de România şi Bulgaria (ţări ortodoxe sărace, cu o imagine externă proastă şi cu un start lent al tranziţiei, considerate cvasiunanim mai slab pregătite pentru integrare),

departajare bazată mai degrabă pe considerente politice, economice, istorice şi eventual cultural-religioase decât pe considerente geografice propriu-zise. Nu trebuie ignorată nici influenţa absolut nefastă pe care mineriadele din 1990 au avut-o asupra profilului internaţional al României. La puţină vreme după entuziasmul, simpatia şi aprecierile unanime datorate Revoluţiei din Decembrie 1989, în care românii s-au ridicat în marile oraşe ale ţării împotriva dictaturii lui Nicolae Ceauşescu şi a comunismului, în Occident aveau să se instaleze o neîncredere şi o percepţie profund negativă referitoare la progresele României pe calea democratizării şi a dezvoltării unei economii de piaţă funcţionale. Acest deficit de imagine externă, care a împiedicat România să se integreze mai rapid, avea să înceapă să se reducă în intensitate abia după 2000, la capătul unui foarte dificil prim deceniu al tranziţiei.

Nu e mai puţin adevărat că o anumită presetare intelectuală, un instinct al afinităţilor şi o idee culturală destul de vagă a viitorului Grup de la Visegrád circulau chiar înaintea căderii regimurilor comuniste. Să ne gândim doar la faimosul eseu din 1984 al scriitorului ceh Milan Kundera, „The Tragedy of Central Europe", publicat în Statele Unite, în care acesta spunea, în esenţă, că ţările comuniste ale Europei Centrale erau, de fapt, mult mai apropiate cultural şi spiritual de Europa Occidentală decât de Uniunea Sovietică (1984: 33-37). Din această „schizofrenie" ideologic-culturală impusă de împărţirea sferelor de influenţă la sfârşitul celui de-al Doilea Război Mondial ar fi rezultat drama unei întregi regiuni, care a fost „alocată" forţat, împotriva voinţei şi naturii ei organice, unui spaţiu cultural-spiritual şi unui sistem politic ce îi erau complet străine. Nu mai e nevoie să spunem că România (chiar cu contraargumentul istoric evident al Transilvaniei şi

Bucovinei) şi, evident, Bulgaria nu erau practic incluse în această Europă Centrală catolică, ci văzute ca aparţinând mult mai firesc Europei Răsăritene, dată fiind vechea legătură a acestor popoare cu Bizanţul şi cu ortodoxia.

Subdivizarea fostei Europe de Est (comuniste) în cel puţin două sau trei ligi distincte, obiectiv pe care îl viza subtil Grupul de la Visegrád, separându-se de regiunea Balcanilor, pe de o parte, şi de fostele republici sovietice devenite suverane, pe de altă parte, a dat rezultate până la un punct. A funcţionat, de exemplu, în măsura în care România a fost ţinută la distanţă de micul club autointitulat central-european, deşi avea, la rândul ei, anumite argumente istorice, geografice şi culturale în favoarea ideii de a aparţine acestei entităţi subregionale. Summitul NATO de la Madrid, din 1997, la care România nu a primit invitaţia de a adera la Alianţa Nord-Atlantică alături de Polonia, Cehia şi Ungaria, în pofida unui intens lobby politico-diplomatic şi a susţinerii explicite a Franţei, a constituit unul dintre momentele clare de diferenţiere în rândul statelor europene foste comuniste.

România a fost „trimisă” în schimb, oarecum fără entuziasm şi fără voia ei de autoîncadrare, spre Balcanii instabili, măcinaţi de subdezvoltare şi lipsiţi de credibilitate internaţională. Mai târziu, după ce România şi Bulgaria luaseră deja o opţiune serioasă de angajare pe un parcurs prooccidental, iar Iugoslavia îşi continua dramatic dezintegrarea, a apărut o nouă diferenţiere, între Balcanii de Est şi Balcanii de Vest, de data aceasta Bucureştiul fiind inclus în subcategoria mai apreciată. Dar, dincolo de toate aceste clasificări şi divizări teoretice şi metodologice succesive ale fostului bloc socialist, trebuie spus că România nu aparţinea Europei de Sud-Est în integralitatea trăsăturilor sale specifice şi nici măcar geografic, dacă luăm în considerare definiţia de manual care face

referire la regiunea din „sudul Dunării”. Oricum am lua lucrurile, rămânem încă o dată la ideea că, până şi din acest punct de vedere, poate nu esenţial, al geopoliticii tranziţiei postcomuniste, România tot ca o margine a fost privită, aflată practic la intersecţia identităţilor şi destinelor subregionale. Am fost fie, în cel mai bun caz, periferia estică a Mitteleuropei, fie frontiera nordică a Balcanilor. Geopolitica Munţilor Carpaţi ne-a ajutat aşadar în ultimele două secole să avem aceste multiple identităţi şi „formule de prezentare” ca ţară, dar ne-a împiedicat totodată să aparţinem pe deplin oricăreia dintre clasificările geografice şi istorice clasice, consacrate pe continent. Analistul american Robert D. Kaplan consideră că această versatilitate geopolitică a poziţiei şi bagajului cultural şi istoric ale României nu este suficient apreciată pe plan local: „Românii nu sunt impresionaţi de rolul istoric al Transilvaniei ca far estic al Occidentului şi al Europei Centrale” (Kaplan, 1993: 150), fiind mult mai preocupaţi de principiul unităţii lor naţionale decât de avantajul unor specificuri regionale care îi fac, în realitate, să aparţină simultan mai multor identităţi şi spaţii culturale.

„Europa Centrală”, în accepţiunea europeană (de inspiraţie germană şi imperială), avea astfel să devină curând, ca şi vechea „Europă de Est” de până în 1989, tot o fundamentare ideologică, în sensul cel mai larg al termenului. Dar, din fericire pentru România, nu conceptul german de *Mitteleuropa*, pe care a mizat cu o oarecare aroganţă Grupul de la Visegrád, avea să fie cel acceptat la nivel global şi consacrat în final drept „Europa Centrală definitivă”, ci versiunea Central Europe definită din perspectiva strategică, politică şi militară a Statelor Unite, practic întreaga fostă Europă de Est (până la frontierele defunctei Uniuni Sovietice), plus ţările baltice. Trecerea de la paradigma restrânsă a Europei Centrale la cea extinsă între Marea Baltică şi Marea Neagră a

depăşit cu mult previziunile lui Jacques Rupnik, care încerca la momentul prăbuşirii regimurilor comuniste să schiţeze profilul celeilalte Europe (1989). Schimbarea abordării americane a regiunii, fericită pentru România, s-a petrecut odată cu Războiul din Kosovo, când, în 1999, România a luat decizia importantă de a permite avioanelor NATO care bombardau Serbia lui Slobodan Milošević să-i survoleze teritoriul. În acel moment s-a produs declicul la Washington şi în marile capitale occidentale, România ieşind dintr-o categorie de percepţie strategică şi intrând în alta.

În pofida unor eforturi politico-diplomatice intense, sub mai multe guverne, de-a lungul a aproape 20 de ani, România nu a fost acceptată în Grupul de la Visegrád. La fel de adevărat este că relevanţa acestui Grup al „celor patru", grup care se dorea perceput drept „elitist" şi „premiant", detaşat mai mult sau mai puţin oficial de plutonul ţărilor foste comuniste din zonă, a scăzut mult în ultimul deceniu, până la a deveni nesemnificativ. După al doilea val al extinderii euroatlantice (martie 2004), respectiv al integrării europene (1 ianuarie 2007), conceptul american lărgit de *Europa Centrală* l-a dislocat pe cel european restrâns şi rigid, fiind valabil şi în prezent şi extinzându-se de fapt la toate cele 12 noi state ex-comuniste membre ale NATO, respectiv 11 state devenite membre ale Uniunii Europene.

Tranziţia postcomunistă, aşa cum spuneam, în pofida unor caracteristici regionale mai mult sau mai puţin exprimate şi a unor structuri reprezentative ale democraţiilor liberale occidentale (Consiliul Europei, Uniunea Europeană, Alianţa Nord-Atlantică) care au aplicat seturi de politici şi criterii comune tuturor statelor candidate la aderare, nu a mai fost totuşi un proces 100% „în bloc". Diferenţele dintre ţări percepute până nu demult la fel, în aceeaşi

categorie, au început să apară. Inegalitatea performanţelor politice şi economice a devenit şi ea tot mai clară.

În ceea ce priveşte România, intrarea în tranziţia postcomunistă a pus în evidenţă relativ repede, încă de la începutul anilor ’90, cel puţin cinci seturi de deficite reale faţă de ţările care aveau să formeze primul val al integrării, dar mai ales faţă de nivelurile medii înregistrate în cadrul Uniunii Europene:

1. deficitul de dezvoltare economică, dat în principal de înapoierea tehnologică şi de competitivitatea scăzută a întreprinderilor româneşti după dispariţia planificării centralizate, respectiv după pierderea accesului mărfurilor produse în România pe pieţele ţărilor „lumii a treia” şi chiar ale statelor foste socialiste europene;
2. deficitul de dezvoltare socială şi de nivel de trai al populaţiei, caracterizat, pe de o parte, printr-o populaţie rurală majoritară (55% în 1989), în pofida industrializării şi urbanizării forţate din ultimele două decenii. Aceste procese dirijate ideologic umflaseră, într-adevăr, cartierele oraşelor industriale cu o populaţie elegant spus „semiurbană”, dar nu modificaseră prea mult traiul modest şi rudimentar al românilor, cauzat de eforturile absurde impuse de regim pentru plata datoriei externe în anii ’80, care au dus la înfometare, la un sistem medical înapoiat şi la cea mai mică speranţă de viaţă la naştere din Europa, precum şi la tare educaţionale ce se resimt şi astăzi (de exemplu, cel mai mic consum de săpun şi de pastă de dinţi de pe continent, cele mai puţine controale la medicii dentişti etc.);
3. deficitul de infrastructură publică şi privată (de la cel mai mic număr de aeroporturi şi şosele de mare viteză din Europa până la cel mai mare număr de gospodării fără canalizare etc.), care

avea să se menţină multă vreme ca o problemă reală în calea modernizării economiei şi mentalităţilor româneşti, în noua epocă a tranziţiei;

4. deficitul de dezvoltare a societăţii civile, a reflexelor democratice, a toleranţei şi a valorilor liberale, precum şi a culturii pluralismului politic, pe fondul inexistenţei în timpul regimului Ceauşescu a unor elite (politice, culturale, academice, religioase, sindicale etc.) care să schiţeze cel puţin tentativa de a se opune comunismului, aşa cum avuseseră naţiunile din Grupul de la Visegrád, dar şi din cauza unei izolări mult mai accentuate a României şi a legăturilor relativ slabe cu societăţile occidentale, spre deosebire de ţările menţionate mai sus, care din varii motive avuseseră în anii ’80 o deschidere mai pronunţată spre Vest decât îngăduise regimul Ceauşescu;
5. nivelul cvasigeneralizat, aproape sistemic al corupţiei şi politizării administraţiei publice, imprimat de modalitatea politică în care a fost condusă tranziţia, una clientelară şi „menajantă” faţă de fosta nomenclatură comunist-securistă, cel puţin în primele două legislaturi, de Frontul Salvării Naţionale (1990-1992), apoi de Partidul Democraţiei Sociale din România (1992-1996), succesoarele *de facto* ale Partidului Comunist Român.

România nu era aşadar, la începutul tranziţiei postcomuniste, fundamental diferită de celelalte ţări central-europene, dar nu era nici la fel. Nu existau practic două ţări identice ca profil sociocultural, problematici politice sau economice, nivel al modernităţii, potenţial, abordări guvernamentale şi resurse de dezvoltare. Inclusiv între ţările Grupului de la Visegrád trebuie spus că existau diferenţe, cu un relativ avans de dezvoltare al Cehiei în raport cu problemele economice şi sociale mai mari pe care le

avea, de exemplu, Polonia, care avusese un ultim deceniu foarte zbuciumat. Diferenţierile erau valabile de altfel chiar şi în interiorul unei ţări, atunci ca şi acum. În cazul României, bunăoară, erau bine-cunoscute şi evidente discrepanţele regionale dintre Transilvania şi Moldova, la fel cum în Ungaria acestea există între regiunea centrală, mai bogată, şi cea nordică. Ierarhizări se pot face, desigur, mereu, dar, pe de o parte, criteriile aplicate în evaluări sunt întotdeauna supuse controverselor, iar pe de altă parte, utilitatea şi relevanţa unor astfel de clasamente, în contexte foarte dinamice, merită să fie chestionată mai atent. În acelaşi timp, se cuvine observat că pe prea puţină lume mai interesează astăzi caracteristicile comune ale ţărilor din regiune (care încă există), focusul analizelor vizând, de regulă, specificurile şi diferenţierile din ce în ce mai fine şi mai sofisticate, de genul cercetărilor de piaţă.

În acest context al resuscitării ideii de specific naţional, de unicitate, nu am da totuşi prea mult credit tezei, altminteri destul de vehiculate, a excepţionalismului românesc, dar am observa, în schimb, că sunt destul de mulţi cei care, pe plan local, acum, ca şi în perioada interbelică, se lasă înşelaţi de aparenţe şi nu privesc lucrurile mai de departe sau mai de sus, în orice caz dintr-o perspectivă mai largă, regională. În fond, nu autorii străini se întreabă de ce este România altfel, pentru că probabil nu văd neapărat ceva special aici, ci unii dintre noi sunt tentaţi să creadă că suntem unici. Vedem, în acest sens, că există un număr semnificativ de voci din spaţiul public românesc, unele decente şi substanţiale (având în prim-plan pe istoricul Lucian Boia şi bine-cunoscuta sa carte cu un titlu foarte *catchy*), altele ale unor promotori de locuri comune din mentalul colectiv sau clişee din domeniul jurnalismului, care continuă să susţină, privind probabil

prea de aproape „copacii” în detrimentul ansamblului „pădurii”, că evoluţiile politice, sociale, economice, morale, intelectuale etc. din România stau sub semnul unicităţii, al extraordinarului, fie el negativ sau pozitiv. În reflecţiile despre politică şi cultură ale autorilor români, observă pe bună dreptate Alina Mungiu-Pippidi, „societatea românească se degajă din opera lor ca un fel de entitate excepţională” (2011: 23). Aceste strădanii de a identifica neapărat ceva ieşit din comun, nemaivăzut şi nemaiîntâlnit în istoria României riscă, prin exacerbarea unor diferenţe până la un punct fireşti, să împingă discuţia spre aspecte derizorii. Este motivul pentru care m-aş plasa mult mai aproape de interpretarea economistului Daniel Dăianu şi de observaţia rece că „România (…) nu a făcut notă aparte în mănunchiul de ţări subdezvoltate din sud-estul Europei, ca fizionomie şi fiziologie economică şi socială” (2015: 193-195).

Dorinţa de integrare euroatlantică (NATO) şi europeană (UE) a fost unul dintre puţinele puncte de consens naţional al românilor, începând cu 1990. Consensul pe această temă a fost puternic şi stabil. Practic, toate partidele politice parlamentare, incluzându-le aici chiar şi pe cele considerate de-a lungul timpului naţionaliste sau extremiste, au susţinut constant, mai energic sau mai stins, acest obiectiv strategic fundamental al României postcomuniste. Nu s-au înregistrat nici un fel de voci semnificative, de la stânga la dreapta spectrului politic, doctrinar şi cultural intern, care să se opună explicit aderării la Alianţa Nord-Atlantică şi la Uniunea Europeană sau la parteneriatul consolidat cu Statele Unite, rata de aprobare a direcţiei strategice de politică externă a României, adică cea spre Vest, menţinându-se multă vreme după 1990 la niveluri record în Europa, de peste 80-85%. Aceste niveluri record de susţinere a integrării nu sunt totuşi incompatibile cu observaţia

că, pe un plan social mai profund, vorbim în primii ani ai tranziţiei de „două Românii, una prooccidentală şi democratică, alta nostalgică după o dictatură paternală” (Mungiu-Pippidi, 2011: 12). Această opinie este contestată, la rândul ei, de cei care consideră că atitudinile atât de diferite provin, de fapt, din poziţionările economico-sociale inegale ale românilor şi din accesul diferit la resurse, inclusiv la cele culturale şi educaţionale.

Consensul de la Snagov, din 1995, rămâne în memoria celor care, într-un fel sau altul, au contribuit sau cel puţin au fost atenţi la parcursul european al României postcomuniste, ca reper al acestei opţiuni clare, indubitabile. Înfiinţată cu scopul iniţial de a contura o strategie naţională de dezvoltare economică, sub coordonarea academicianului Tudorel Postolache, „Comisia de la Snagov” a ajuns relativ repede, în primăvara anului 1995, să dezvolte un adevărat consens politic şi societal asupra direcţiei strategice a României, orientată spre Uniunea Europeană, spre valorile şi practicile occidentale. România era la momentul respectiv, fără îndoială, încă foarte departe de standardele europene, dar conturarea consensului pe tema integrării a fost un prim semnal robust de voinţă naţională, dincolo de controversele, marile clivaje şi dezacorduri politice care bântuiau societatea românească. Mesajul Comisiei de la Snagov a fost, atunci, bine-venit.

Acest document, Declaraţia de la Snagov, elaborat în termeni destul de generali, dar cu mult entuziasm şi pe alocuri cu anumite doze de naivitate, a devenit la momentul semnării de către 14 partide politice, după aproape patru luni de dezbateri, în iunie 1995, sâmburele „Strategiei naţionale de pregătire a aderării României la Uniunea Europeană”. Asumarea consensuală a obiectivelor generale şi specifice discutate în cadrul comisiei de partidele politice, societatea civilă, reprezentanţi ai clerului, mediul

corporatist şi asociativ şi, bineînţeles, guvern şi administraţia publică a reprezentat ceea ce s-a numit, multă vreme după aceea, „spiritul de la Snagov”. Ceea ce a surprins plăcut, fapt sesizat de academicianul Postolache, a fost „această largă disponibilitate existentă în societatea noastră faţă de obiectivul şi activitatea comisiei începând cu guvernul, partidele de guvernământ şi de opoziţie, lumea academică şi universitară, cercuri largi de specialişti şi organizaţii nonguvernamentale, presa şi opinia publică” (2000: 15). Privind retrospectiv, cu greu se mai pot identifica alte teme care să fi produs un consens la fel de limpede şi de puternic în România precum integrarea europeană şi euroatlantică, iar momentul Snagov 1995 va fi evocat ulterior de multe ori în discursurile şi intervenţiile publice din ţară, ca reper al întrunirii acordului deplin al societăţii româneşti şi uneori chiar ca stimulent pentru încercarea altor înţelegeri politice la nivel naţional.

Parcursul României spre apartenenţa la Uniunea Europeană a fost lung şi dificil, dar, finalmente, unul cu şansă. Semnarea Tratatului de Aderare a României şi Bulgariei la Uniunea Europeană, pe 25 aprilie 2005 în Luxemburg, la abaţia Neumünster, a precedat cu doar câteva săptămâni instalarea unei crize adânci şi prelungite a Proiectului European, declanşată de respingerea surprinzătoare a Tratatului Constituţional în referendumurile din Franţa şi Olanda. Practic, imediat după semnarea aderării României şi Bulgariei, extinderea Uniunii s-a oprit, nemaifiind înregistrată decât mult mai târziu, pe 1 iulie 2013, admiterea Croaţiei, care avea statut de candidat de mulţi ani. Greu de crezut însă că, dacă negocierile de aderare nu s-ar fi încheiat în decembrie 2004, chiar cu clauzele de monitorizare bine-cunoscute, iar primăvara anului 2005 ar fi fost ratată ca moment prielnic al semnării Tratatului, cele două ţări ar mai fi avut curând ocazia de a

adera. În 2008 a izbucnit criza financiară globală, iar după 2009 s-au declanşat criza europeană a datoriilor suverane şi criza zonei euro, care au anulat orice discuţie despre noi extinderi.

Deşi România a prins, putem spune, ultimul tren al integrării europene, pe 1 ianuarie 2007, la ceva timp după grupul celor care au aderat în mai 2004, destul de puţină lume ştie că Bucureştiul a fost prima capitală din Est care a avut relaţii oficiale cu Comunitatea Economică Europeană, încă din vremea regimului comunist. După ce, în ianuarie 1974, Bucureştiul semna primul acord comercial cu Comunitatea Economică Europeană, România fiind inclusă în Sistemul Generalizat de Preferinţe al Pieţei Comune, recunoaşterea *de facto* a CEE de către România comunistă s-a produs în 1980, odată cu înfiinţarea Comisiei Mixte bilaterale, prima de acest fel cu o ţară din blocul estic. Anii ’80 au marcat însă ulterior, aşa cum bine se ştie, un teribil regres al regimului Ceauşescu în planul relaţiilor internaţionale, o izolare crescândă şi mai ales o deteriorare decisivă a nivelului de trai al populaţiei.

Politica externă şi de securitate a României postcomuniste a fost, începând din 1990, un continuu şi legitim efort de (re)apropiere de Vest. Dacă abordările politice şi economice interne, ale diferitelor guverne ale tranziţiei, au mai avut unele ezitări şi confuzii, paşi înainte şi paşi înapoi sau diferenţe de ritm şi magnitudine a reformelor între guvernele de stânga şi cele de dreapta, politica externă a Bucureştiului s-a conturat relativ repede, după buimăceala generalizată din decembrie 1989 – ianuarie 1990, ca fiind îndreptată spre capitalele occidentale majore. La început vizând Parisul, în iluzia resuscitării unei vechi tradiţii politice, intelectuale şi culturale antebelice, mai apoi Londra şi în special Washingtonul, de la sfârşitul anilor ’90 Bruxellesul, în fine,

destul de târziu şi cu paşi mici Berlinul (mult mai reticent faţă de România), diplomaţia românească a căutat să se apropie politic şi strategic de centrele de putere ale lumii occidentale, în încercarea de reintegrare în spaţiul de interese în care fusese înainte de război. Rusia nu a reprezentat niciodată un punct de atracţie reală a politicii externe româneşti, iar odată teama dispărută, după dizolvarea Uniunii Sovietice, cu atât mai puţin se poate spune că alegerea direcţiei ar fi fost o dilemă. Toţi cei patru preşedinţi ai României postcomuniste au exprimat poziţii de politică externă clare, ferme şi favorabile apropierii de spaţiul integrat de interese politice, economice şi militare ale Vestului.

România nu a avut, cel puţin din această perspectivă a politicii externe, şovăieli esenţiale, opţiunile de principiu ale ţării spre Uniunea Europeană, NATO şi Statele Unite clarificându-se de altfel încă sub primele mandate (1990-1992 şi 1992-1996) ale preşedintelui Ion Iliescu, un vechi activist comunist căzut în dizgraţia lui Nicolae Ceauşescu. În aceşti primi ani ai tranziţiei postcomuniste, altminteri foarte confuzi pe plan intern, România a transmis oficial cererea de aderare la Alianţa Nord-Atlantică (1993), precum şi cererea de aderare la Uniunea Europeană (1995) şi a fost primul stat din Europa Centrală şi de Est care a semnat Parteneriatul pentru Pace cu NATO (1994).

Mandatul preşedintelui de centru-dreapta Emil Constantinescu (1996-2000) a adus o consolidare a profilului de ţară prooccidentală al României, deşi a început cu durerosul eşec înregistrat la summitul NATO de la Madrid, în iunie 1997. Văzută la vremea respectivă ca fiind în compensare, vizita preşedintelui Bill Clinton la Bucureşti, o lună mai târziu, a repus totuşi relaţiile la vârf americano-române pe un nou făgaş („parteneriat strategic”), după dezastrul ultimilor ani ai lui Ceauşescu. După cum am menţionat

anterior, decizia României de a permite avioanelor NATO să-i tranziteze teritoriul de vest în timpul bombardamentelor asupra Serbiei, în primăvara anului 1999 (importantă mai mult pe plan simbolic, nu neapărat militar), precum şi marea dramă a dezintegrării sângeroase a Iugoslaviei au pus Bucureştiul vecin într-o lumină favorabilă pentru viitoarea aderare la Alianţă. La summitul Uniunii Europene de la Helsinki, din decembrie 1999, Consiliul European a aprobat începerea negocierilor de aderare, iar România a început efectiv negocierile în februarie 2000. La plecarea lui Emil Constantinescu şi a guvernului Mugur Isărescu de la putere, în decembrie 2000, România se contura deja ca un candidat cu şanse reale la aderarea în ambele structuri definitorii ale spaţiului occidental.

Al treilea mandat al preşedintelui Ion Iliescu şi perioada pe care acest mandat a acoperit-o (decembrie 2000 – decembrie 2004) au fost, oarecum paradoxal în raport cu problemele uriaşe de imagine şi credibilitate ale guvernării pe plan intern, cele mai fructuoase din perspectiva deciziilor efective de acceptare a României în clubul apusean. În urma unor demersuri politico-diplomatice intense şi a invitaţiei de aderare primite la summitul de la Praga din 2002, România devenea membru al Alianţei Nord-Atlantice, pe 29 martie 2004, şi reuşea totodată, în decembrie 2004, să finalizeze negocierile de aderare cu Uniunea Europeană, deschizând drumul spre semnarea Tratatului de Aderare, programată pe 25 aprilie 2005.

Mandatele preşedintelui Traian Băsescu (decembrie 2004 – decembrie 2014) au fost marcate, în planul politicii externe, de aderarea la Uniunea Europeană, pe 1 ianuarie 2007, de consolidarea parteneriatului strategic cu Statele Unite, iniţiat în 1997, şi de acordul privind instalarea scutului american

antirachetă, în 2011. Trei documente esenţiale se cuvin menţionate aici: „Acordul de Acces” între cele două guverne, din decembrie 2005 (aproba staţionarea facilităţilor militare americane pe teritoriul României), şi două semnate pe 13 septembrie 2011 – Declaraţia privind parteneriatul strategic consolidat, respectiv Acordul privind amplasarea componentelor scutului american antirachetă. În urma acestor documente şi, evident, a negocierilor aferente, s-a decis ca operaţiunile de construire a scutului antirachetă de la Deveselu să fie finalizate până la sfârşitul lui 2015. România intra astfel, definitiv şi în cel mai sensibil mod cu putinţă, pe harta intereselor strategice ale Statelor Unite, cu tot ce înseamnă această relaţie specială militară şi de securitate. Încă o dată, consensul societăţii româneşti în jurul unei teme strategice de maximă însemnătate a funcţionat fără breşe, nefiind înregistrate opinii divergente, nici la nivel politic, nici la nivelul societăţii civile.

În fine, mandatul preşedintelui Klaus Iohannis, început în decembrie 2014, a adus încă din primele luni indiciile unei relansări importante a relaţiei bilaterale cu Germania, după o lungă perioadă în care relaţiile Berlin-Bucureşti au fost în cel mai bun caz „normale”, cu întreaga semnificaţie diplomatică a acestui termen neutru. Parteneriatul strategic consolidat cu Statele Unite a rămas fundamental pentru securitatea României, fiind reflectat inclusiv în operaţionalizarea scutului antirachetă de la Deveselu (2015) şi în susţinerea americană puternică pentru măsurile politico-militare adoptate de NATO (2014 şi 2016) în vederea reasigurării Flancului Estic al Alianţei. Acestea sunt, desigur, în linii foarte mari, reperele esenţiale de politică externă ale României postcomuniste.

Cei 27 de ani care au urmat căderii dictaturilor comuniste în Europa Centrală au însemnat pentru România, ca şi pentru alte state din regiune, o lungă cursă de recuperare a unor deficite

istorice, inclusiv cel de imagine, şi un efort politic pe plan extern de a nu fi percepute „altfel”. Există cu siguranţă în acest efort, în această permanentă campanie de imagine, şi ceva din reflectarea unui vechi complex de inferioritate, care se traduce printr-o imensă şi uneori umilă dorinţă de apartenenţă la ordinea occidentală, *de jure* şi *de facto*, dar care, paradoxal, nu anulează complexul de superioritate întreţinut de mediile naţionaliste şi conservatoare. Cele două complexe coexistă şi se hrănesc în forme culturale, sociale şi politice dintre cele mai surprinzătoare. Aceste extreme nu au modificat însă în mod esenţial traiectoria convergentă, proeuropeană şi euroatlantică, a României postcomuniste. Uneori demersurile de integrare au reuşit, alteori nu. Dar, atunci când au fost zădărnicite, de cele mai multe ori au eşuat pe plan intern, înainte chiar de a fi puse la îndoială în exterior. Pentru că unora dintre noi le-a plăcut să creadă că suntem altfel şi că urmăm un drum propriu, diferit de naţiunile din regiune.

Oricâte probleme vom vedea în România, oricâte nu ne vor fi pe plac, pe bună dreptate, de la calitatea vieţii politice la condiţia statului de drept şi de la economie la administraţie, de la mentalităţi la educaţie şi societate, va trebui să recunoaştem că România este totuşi în cel mai bun moment al istoriei sale, în care beneficiază de cele mai substanţiale garanţii de securitate şi în care există, mai mult ca oricând, premise şi resurse ale dezvoltării şi modernizării. Nicicând în istorie, până la momentul actual, nu am mai avut garanţia de securitate explicită a Statelor Unite ale Americii şi a celei mai puternice alianţe politico-militare a lumii, respectiv posibilitatea de a accesa 30 de miliarde de euro în doar câţiva ani, pentru proiecte de dezvoltare. Depinde de noi cum fructificăm această „fereastră de oportunitate”. Acum avem, de fapt, cele mai puţine motive să credem şi să spunem că suntem „altfel”,

raportându-ne cel puţin la caracteristicile regiunii din care facem parte.

Şi totuşi, unele condiţionări care presează inevitabil asupra destinului României nu se pot schimba, pare-se, niciodată. De pildă, dacă luăm în considerare statutul de periferie cu care ne luptăm încă de la apariţia noastră pe harta politică şi mentală a Europei, ca entitate statală şi ca societate autonomă, multe nu se pot face. Şi mă refer aici doar la cel de periferie geopolitică, având în vedere că acela de periferie culturală presupune o discuţie mult mai sofisticată, care depăşeşte posibilităţile şi obiectivele textului de faţă. Chiar şi acum, când suntem „înăuntru", adică de partea bună a frontierei spaţiului occidental, iată că statutul, fie şi informal, de „margine" revine obsedant în discuţia publică de la noi.

Recenta lansare de către preşedintele Comisiei Europene, Jean-Claude Juncker, a documentului White Paper, modest de altfel ca potenţial de a inspira viitorul Uniunii şi lipsit de necesara viziune proprie a Comisiei, mai ales într-un moment de criză atât de adâncă a Proiectului European, ne pune pe gânduri. Cu cinci scenarii post-Brexit vag conturate, în care cel de „Europă concentrică", impropriu denumit Europa cu două viteze, se detaşează ca favorit cel puţin al Germaniei, Franţei, Italiei şi Spaniei, White Paper îndeamnă, prin riscurile sugerate indirect, la un efort urgent de reflecţie strategică, deopotrivă la nivelul autorităţilor statului român şi la cel al societăţii civile, academice, al mediilor de analiză şi expertiză ale sistemului relaţiilor internaţionale.

Fireşte, tema nu este nouă. Încă înainte de valul extinderii masive spre Est, din 2004-2007, la Bruxelles şi în marile capitale ale Europei de Vest se punea, pe la mijlocul anilor '90, problema modului în care vor fi integrate noile democraţii postcomuniste,

aflate într-un evident decalaj istoric de dezvoltare şi modernizare în raport cu ţările occidentale. Erau atunci în discuţie două mari abordări: fie extinderea pe baza „criteriilor de la Copenhaga” din 1993 şi asumarea acquis-ului comunitar care să facă posibilă apartenenţa ca membri cu drepturi şi puteri depline a ţărilor central-europene, fie o Europă cu două viteze, cu un nucleu central de state vest-europene aflate pe un nivel avansat de integrare, alături de un grup periferic de noi state membre, cu standarde diferite şi fără dreptul de a vota cu privire la ceea ce fac cele din prima categorie.

În cele din urmă, din fericire pentru România şi pentru regiunea noastră, Europa Centrală postcomunistă a fost integrată pe baza primului scenariu, cel generos, al deplinei unităţi şi al principiului unei singure categorii de state membre. Avem însă suficiente indicii să înţelegem că strategia de extindere masivă spre Est, cu acordarea tuturor drepturilor celor 11 ţări ex-comuniste şi cu aducerea lor în aceeaşi „incintă” şi la aceeaşi masă cu statele dezvoltate, a fost considerată de unele voci din Occident, încă de atunci, o greşeală politică majoră, fiind regretată ulterior de mai mulţi actori politici vest-europeni şi de opinia publică din aceste state bogate. Rezerve privind ratificarea Tratatului de Aderare a României şi Bulgariei la Uniunea Europeană, pe motivul insuficientei pregătiri a celor două ţări pentru a deveni membre cu drepturi depline, au fost exprimate public în 2005 şi 2006, deschis şi explicit, de o serie de lideri şi platforme politice din diverse state, mai ales din Olanda şi Germania, dar, într-o măsură mai mică, şi din Marea Britanie sau statele nordice.

Brexitul, adică victoria taberei favorabile ieşirii Marii Britanii din Uniunea Europeană la referendumul din 23 iunie 2016, s-a dovedit curând a fi pretextul perfect pentru ca, din sertarul vechilor opţiuni

ale statelor vest-europene, să fie scoasă, ştearsă de praf şi repusă pe masa discuţiilor varianta Europei cu mai multe categorii de membri. Sub acoperirea nevoii altminteri reale de a discuta viitorul Uniunii după plecarea Marii Britanii, statele fondatoare, sub presiunea platformelor naţionaliste, eurosceptice şi populiste aflate în ascensiune, au identificat oportunitatea de a promova din nou mai vechea opţiune a delimitării şi protejării parţiale de statele aflate la est, inevitabil mai sărace.

Teza oficială a marilor capitale vest-europene este că „Europa cu două viteze" salvează Uniunea Europeană de la completa ei desfiinţare. Noi rămânem însă la opinia că aşa-zisa Europă cu două viteze, dincolo de pretinsa ei vocaţie de salvare a Proiectului European, este în esenţă o formă de protecţionism intracomunitar şi de delimitare „cu acte în regulă" a unui nucleu central, elitist, autonom, de o centură periferică de state central- şi est-europene, membre mai noi sau mai vechi ale Uniunii Europene, luând în considerare că este posibil ca şi Grecia să fie lăsată, în noua arhitectură politică, în afara primului cerc al integrării.

Anticipăm că semnarea, în viitorul nu foarte îndepărtat, a unui eventual nou tratat comunitar doar de către un număr de state vest-europene dezvoltate, care să constituie aşa-zisul nucleu central, ar însemna practic apariţia unei Uniuni Europene 2.0, mai mică, dar cu decalaje interne mult mai atenuate decât cele ale Uniunii Europene extinse de astăzi – altfel spus, fiind o întoarcere la tipul de Uniune compactă şi relativ omogenă de acum 15 ani, de dinaintea marii extinderi spre Est. Această „mică Uniune" ar înlocui treptat, *de facto*, marea Uniune Europeană, fiind singura care ar mai conta efectiv în discuţii pe plan internaţional, în timp ce al doilea cerc al integrării s-ar dilua treptat ca importanţă, ajungând peste ani o structură eterogenă lipsită de unitate, de solidaritate, de

mize şi de relevanţă politică sau strategică, ba chiar cu posibile rivalităţi şi clivaje între statele membre.

Iată cum, închizând bucla istorică a acestei succinte priviri asupra unui eventual „excepţionalism geopolitic” al României, ajungem la aceeaşi veche şi echivocă înţelegere a unicităţii condiţiei noastre pe continent: este şi nu este, în acelaşi timp. România este altfel, pentru că am fost şi suntem o periferie, dar una care nu este împăcată cu un destin marginal (aşa cum o fac alţii, din Europa şi nu numai) şi care aspiră la centralitate, la deplină integrare, la relevanţă. Nu este altfel, însă, în raport cu ceea ce se petrece în jur, la distanţe rezonabile de spaţiul românesc. Aparţinem din plin, cu toate caracteristicile noastre şi ale vecinilor noştri dintre Marea Baltică şi Marea Neagră, unei regiuni căreia îi „datorăm” eterna dramă a periferiei, cu toate deficitele şi suferinţele ce decurg de aici. Întreaga noastră istorie politică şi culturală a părut şi pare o căutare, o recuperare, un marş când mai lent, când mai alert, când mai cu derapaje, când mai direct, spre o linie de orizont a Centrului aflată în mişcare, spre un azimut al apartenenţei la nucleul Europei, la Occident, chiar şi atunci când sensurile acestui Occident devin ele însele volatile sau confuze.

Referinţe bibliografice

Boia, Lucian, 2011, *Capcanele istoriei. Elita intelectuală românească între 1930 şi 1950*, Humanitas, Bucureşti.

Boia, Lucian, 2012, *De ce este România altfel?*, Humanitas, Bucureşti.

Crawford, Keith, 1996, *East Central European Politics Today: From Chaos to Stability?*, Manchester University Press, Manchester şi New York.

Dăianu, Daniel, 2015, *Marele impas în Europa. Ce poate face România?*, Polirom, Iaşi.

Kaplan, Robert D., 1993, *Balkan Ghosts: A Journey through History*, Papermac, New York.

Kaplan, Robert D., 2016, *În umbra Europei. Două războaie reci şi trei decenii de călătorie prin România şi dincolo de ea*, traducere de Constantin Ardeleanu şi Oana Celia Gheorghiu, Humanitas, Bucureşti.

Kundera, Milan, 1984, „The Tragedy of Central Europe", *The New York Review of Books*, aprilie: 33-37.

Mungiu-Pippidi, Alina, 2011, *Politica după comunism*, Humanitas, Bucureşti.

Pantazi, Cristian, „Interviu – «România nu acceptă sub nici o formă UE cu mai multe viteze. Este vorba despre a nu fi la periferie, pentru că periferia se dezvoltă cel mai puţin» – Leonard Orban, consilier prezidenţial", HotNews.ro, 3 martie 2017, http://www.hotnews.ro/stiri-esential-21642448-romania-nu-accepta-sub-nici-forma-mai-multe-viteze-este-vorba-despre-nu-periferie-pentru-periferia-dezvolta-cel-mai-putin-leonard-orban-consilier-prezidential.htm.

Postolache, Tudorel, 2000, „Aria tematică a lucrărilor Comisiei. De la identificarea problemelor, la identificarea soluţiilor", în Valeriu Ioan-Franc (coord.), *Din lucrările Comisiei de la Snagov, martie-iunie 1995*, Centrul de Informare şi Documentare Economică, Bucureşti.

Rupnik, Jacques, 1989, *The Other Europe: The Rise and Fall of Communism in East-Central Europe*, Schocken, New York.

White, Rodney, Peter Gould, 1986, *Mental Maps*, ediţia a II-a, Routledge, Londra.

***„We're off on a European odyssey", *The Economist*, 28 septembrie 2016, http://www.economist.com/node/7970927, accesat în martie 2017.

„Trupul ţării”: determinism şi excepţionalism geografic sau România de la *astfel* la *altfel*

Octavian Groza

Exegeza lui *altfel* cere cu necesitate o privire asupra lui *astfel*, privit ca nivel de referinţă generalizant, ca sursă şi ca bază a unui posibil specific ulterior. Prin urmare, cum a devenit România astfel pentru ca apoi să caute aprig să fie altfel?

La peste trei sferturi de secol de la unirea Principatelor şi la 17 ani de la înfăptuirea României Mari, Emil Cioran remarca lipsa de profunzime teritorială a noului stat, pe care îl vedea ca pe un spaţiu fără (încă suficient) timp parcurs: „România e geografie, nu e istorie. Înţelege cineva acest tragic? O ţară are valoare numai când devine o problemă pentru alţii, când numele ei înseamnă o atitudine. Cu toţii ştim ce înseamnă Franţa, Anglia, Italia, Rusia şi Germania, dar nu ştim nici unul ce înseamnă România. Nu ştim ce este România, dar ştim perfect ce nu este. Şi specializându-mă în absenţele ei, am descoperit infinitul de care are nevoie pentru a fi ceva” (1990: 35)[1].

Trecând dincolo de deznădejdile cioraniene, voi reţine această afirmaţie doar ca punct de plecare pentru o reflecţie asupra umplerii cu timp a unui caliciu nou-nouţ, germinat la sfârşitul

imperiilor şi înflorit în primăvara naţiunilor de la cumpăna dintre secolele al XIX-lea şi al XX-lea. Umplerea cu timp şi deci crearea profunzimii teritoriale îşi găsesc o fericită sinteză în aserţiunea lui Gaston Bachelard conform căreia, *dans ses mille alvéoles, l'espace tient du temps comprimé. L'espace sert à ça* [„în miile sale de alveole, spaţiul este făcut din timp comprimat. La aceasta serveşte spaţiul"] (1989: 27).

Comprimarea timpului şi încrustarea lui în spaţiu constituie rareori o întreprindere individuală. La nivelul individului, timpul trece. Doar societăţile trec prin timp şi, prin urmare, doar experienţele colective sunt capabile să-l încătuşeze în teritorii, să însemneze spaţiul şi să-l facă să reprezinte ceva. Care sunt matricele în care toţi oamenii cuprinşi între hotarele a ceea ce urma să devină România au avut experienţele comuniunii? Fără pretenţia de a le enumera pe toate, cred că, în afara miriadelor de fapte ale cotidianului, războiul, biserica şi şcoala au fost tărâmurile pe care a fost vânat timpul şi apoi amestecat cu pământul Ţării pentru ca, încet-încet, să se nască în mintea oamenilor trupul acesteia. Mai mult decât o realitate, trupul ţării este o plăsmuire botezată mai târziu conştiinţă naţională şi instrumentalizată apoi ca identitate naţională. Nu mă pot substitui cunoaşterii sociologice, antropologice, istorice sau teologice, aşa încât, în cele ce urmează, voi încerca să creionez cum anume şcoala, prin disciplina care mă găzduieşte vremelnic, geografia, a făcut ca România să devină mai întâi astfel, respectiv o construcţie obiectivă, iscată prin intersectarea întâmplărilor naturii cu acelea ale oamenilor, şi apoi altfel, respectiv o construcţie subiectivă, mitică, generată exclusiv de discursul asupra acestei intersecţii de întâmplări.

Ca instituţie modernă, şcoala românească a sărbătorit de curând un secol şi jumătate de existenţă, cât a trecut din noiembrie

1864, când învăţământul primar a devenit prin lege obligatoriu şi gratuit[2]. În ciuda reformelor consecutive acestei legi, 35 de ani mai târziu, recensământul din 1899 nu a înregistrat decât 22% ştiutori de carte, majoritatea aparţinând mediului urban; or, România avea ceva mai mult de 80% populaţie rurală… Experienţa colectivă prin intermediul şcolii era încă departe de a deveni realitate, iar cunoaşterea spaţiului Principatelor şi mai departe: abia în 1874 geografia a fost introdusă ca obiect de studiu obligatoriu la nivel gimnazial, prilejuind apariţia primelor manuale de specialitate, mai mult sau mai puţin candide. Lipsa cunoaşterii specifice a fost lent suplinită prin apariţia primelor forme de pregătire a specialiştilor (Societatea Regală Română de Geografie în 1875) şi a profesorilor (precum Catedra de istorie antică, epigrafie şi geografie înfiinţată în 1884 la Facultatea de Filosofie şi Litere a universităţii ieşene, transformată în 1898 în secţie de istorie-geografie şi în 1908 în Catedră de geografie, ori Catedra de geografie înfiinţată în 1899 la Facultatea de Litere şi Filosofie a Universităţii din Bucureşti). Deşi prezentă la universitatea clujeană încă din 1872, geografia nu începe să fie predată în limba română decât în 1919, odată cu înfiinţarea Facultăţii de Ştiinţe în cadrul căreia funcţiona un Departament de Geografie Generală.

Autorii de manuale şcolare de geografie pentru clasele primare erau de cele mai multe ori autodidacţi[3]: „Presentandu acestu opu, in mare parte compilatu dupo autorii straine cei mai accreditati, nu am nici de cumu pretensiunea de a fi datu cellu mai bunu si cellu mai completu cursu de geografia” (Demetriescu, 1873, pagina introductivă).

Autorii de manuale pentru învăţământul secundar şi mai târziu de cursuri universitare erau conectaţi însă la cunoaşterea geografică de cel mai înalt nivel dezvoltată în Europa epocii, cu

precădere în cadrul şcolii germane, autoritate supremă a vremurilor: „Că sunt călăuzit numai de autorităţile (în materie de geografie) germane, aceasta cred că o ştiţi” (Buzoianu, 1897)[4].

Această conexiune necondiţionată la geografia germană avea să faciliteze ulterior construirea imaginii unei Românii altfel.

Şcoala germană de geografie, fie prin universitari (Carl Ritter, Friedrich Ratzel…), fie prin exploratorii şi cercetătorii săi (Alexander von Humboldt), a promovat o viziune naturalistă şi organicistă asupra lumii. Fundamentată pe o filosofie deterministă, acordând naturii rolul de actor şi societăţii pe cel de spectator, geografia germană a fost uşor de transplantat în spaţiile est-europene – societăţi agricole, puţin urbanizate, supuse complet elementelor naturale. Una dintre ideile principale ale acestei ştiinţe era că acţiunea umană este determinată în mod absolut de mediul natural, care dictează în ultimă instanţă planul construcţiilor culturale ale spaţiului geografic. Preluat *ad litteram* în manualele şcolare: „Omul a fost, este şi va fi elementul întregitor al peisajului geografic. El este fructul mediului natural…” (David şi Mirodescu, 1942: 17), acest fel de a concepe realitatea deschidea larg porţile unei viziuni de tip genetic asupra relaţiilor dintre natură şi societate, care venea ca o mănuşă comunităţilor rurale de pe teritoriul noului stat românesc şi, prin urmare, convenea în totalitate făuritorilor conştiinţei naţionale, fie ei poporanişti, sămănătorişti sau politicieni de diferite orientări.

O altă idee era aceea a spaţiului geografic ca întreg cvasibiologic, ca trup armonios, proporţional, articulat. Această metaforă organică, cu o îndelungată carieră în geografia lumii (Berdoulay, 1982), a uşurat antropomorfizarea teritoriului şi transformarea lui într-o fiinţă (feminină de preferinţă, de unde implicaţii profunde asupra imaginarului individual şi colectiv): „…

zona dealurilor, care încinge România ca un brâu…" (Buzoianu, 1898-1899a: 93) şi a impus o viziune holistă, indestructibilă asupra realităţii: „…planeta este un adevărat organism, care a avut un început, o dezvoltare progresivă prin diferenţiere…" (Mehedinţi, 1967: 115)[5]; „Geografia studiază complexul planetar sau regional, considerat ca întreg" (Mihăilescu, 1945: 19) nedisociabil „nici chiar în timpul analizei lui pe regiuni sau pe elemente" (Mihăilescu, 1968: 40).

Aceste lucruri vor avea, de asemenea, importanţa lor în construcţia unei Românii altfel…

Până la reforma haretiană desfăşurată cu intermitenţe între 1897 şi 1910, geografia a fost mai degrabă o disciplină cuminte, axată pe cunoaşterea cât mai obiectivă a teritoriului naţional, atât cât era el pe atunci, cunoaştere fundamentată mai ales pe (de)scrierile călătorilor sau cercetătorilor străini, pe articolele publicate în *Buletinul Societăţii Geografice Române* (1876-1943) şi apoi pe dicţionarele geografice judeţene şi ale provinciilor româneşti din exteriorul Regatului editate de Societatea Regală Română de Geografie (sintetizate de *Marele dicţionar geografic al României*, 1898-1902). Eforturile Societăţii de Geografie au fost susţinute şi de organizarea serviciului topografic al proaspetei armate române, care a început din 1872 cartografierea amănunţită a teritoriului naţional, dinspre nordul Moldovei spre regiunile vestice ale Ţării Româneşti, cartografiate deja în 1854-1856 de armata austriacă de ocupaţie.

În a doua parte a secolului al XIX-lea, în manuale accentul era pus în special pe descrierea aspectelor şi componentelor fizico-geografice ale teritoriului, pe descrierea limitelor interne şi ale hotarelor sale externe, totul agrementat cu informaţii destul de superficiale despre om şi societate[6]. În scrierea acestor din urmă

informaţii se ghicea din când în când o uşoară jenă sau un uşor regret că România nu avea oraşele sau căile ferate ori industriile din Occident: „Industria la noĭ este încă la începutul eĭ, cu tóte acestea sunt câte-va fabrici de postav, pălăriĭ, cărămidă, spirturĭ, petroliŭ (gaz), fabrici de praf de puşcă şi mori de abur” (Gorjan, 1880: 18).

Soliditatea informaţiei şi a structurii acestor manuale, mai ales ale celor de geografie generală, este uşor de verificat: actualul manual de geografie generală pentru clasa a V-a păstrează aproape intactă forma manualelor echivalente de la sfârşitul secolului al XIX-lea. Discursul celor mai multe manuale, inclusiv al acelora de geografie a României, era mai degrabă neutru, obiectiv, descriind că planeta sau continentele sau ţara erau astfel… Citatele următoare, preluate din manualul de geografie pentru clasele primare scris în 1863 de A.T. Laurian, nu conţin nici urmă de patimă, informaţia fiindu-le furnizată elevilor într-o formă impersonală, lăsându-le libertatea deplină de a o folosi cum vor dori pe drumul devenirii lor: „România (Ţara Românească, n.n.) se mărginesce la méḑiă nópte cu Trasilvania de care se desparte prin munţiĭ Carpaţiĭ, şi cu Moldavia de care se desparte prin perrîulŭ Milcovŭ şi prin rîulŭ Seretŭ, la appusŭ, médiă-ḑi şi resăritŭ se mărginesce cu Moesia (saŭ Serbia şi Bulgaria), de care se desparte prin fluviulŭ Dunăriă” (Gorjan, 1880: 5); „Pămîntulŭ Moldavieĭ coprinde fórte multe metalle în sînulŭ seu: aurŭ, argintŭ, aramă, ferrŭ, plumbŭ, mercuriŭ, cobaltŭ, arsenicŭ, înse minerele nu sunt în lucrare; mai înainte se cullegea aurŭ din arena rîurilorŭ, acumŭ nu se maĭ face nicĭ acésta” (Gorjan, 1880: 18); „Locuitoriĭ Moldavieĭ sunt mai toţĭ crestinĭ de ritulŭ oriental, şi staŭ suptŭ unu metropolitŭ şi suptŭ doĭi episcopĭ. Dintre străinĭ mare parte sunt catolicĭ cari au unu episcopŭ (…); apoĭ sunt protestanţĭ şi reformaţĭ

(calvinĭ), Armenii şĭ aŭ ritulŭ lorŭ. Judaniĭ sunt de legea lui Moise. Machomedanilorŭ nu le este iertatŭ a avé biserice (giamiĭ) în ţérră" (Gorjan, 1880: 20); „Smerillulŭ saŭ Smeillulŭ (Ismail, n.n.), lôngă braçiulŭ meri-nopţial allŭ Dunăriĭ, cetate faimósă în istoria Moldavieĭ, unde s'aŭ făcutu multe bătălie cu Turciĭ, la annulŭ 1806 s'a luată de generariulŭ russescŭ Mendor, şi după încheiarea păciĭ de la Bucurescĭ a remasŭ în mânile Rusşilorŭ; éră la annulŭ 1856 s'a restituitŭ Moldavieĭ, înse Rusşiĭ înainte de a o lăssa, au derîmatŭ muriĭ fortăréţieĭ" (Gorjan, 1880: 29); „Bucovina a fostŭ maĭ înainte o parte a Moldavieĭ, la annulŭ 1777 a trecutŭ la Austria, şi la annulŭ 1849 s'a înălţiatŭ la demnitatea de ducatŭ, şi se guvernă de unŭ preşedinte care şĭ are reşedinţia sa la Cernăuţĭ" (Gorjan, 1880: 40); „Trasilvania formà în vechime Dacia centrale; în meḑievŭ avea principiĭ seĭ Românĭ; de la venirea Ungurilorŭ în pârtile Dunăriĭ de miḑilocŭ, ea veni suptŭ potestatea acestora, şi se guverna de duci saŭ de prefecti împuşĭ de côtră acestia; la annulŭ 1562 deveni liberă, şi se guvernâ de principĭ indigeni, pîno la annulŭ 1692, cândŭ veni suptŭ sceptrulŭ Austrieĭ, la annulŭ 1765 se înălţâ la demnitatea de mare principatŭ. Ea se guvernă astă-ḑi de unŭ guvernŭ regalŭ allessŭ de côtră ţérră" (Gorjan, 1880: 46-47).

Din păcate, la această normalitate a informaţiei şi a formaţiei nu aveau acces decât o mică parte dintre copiii noii patrii.

Reforma învăţământului iniţiată de Spiru Haret între 1897 şi 1899 şi continuată în mandatele sale din 1901-1904 şi 1907-1910 a creat premisele învăţământului de masă, prin accelerarea construirii unor şcoli în mediul rural (peste 1.300, cu 2.660 de săli de clasă şi 2.230 de posturi de învăţători pentru care se construiseră şi 700 de locuinţe) şi prin amendamente legislative care vizau atât îmbunătăţirea organizării sistemului (completarea

structurii învăţământului superior, forme de pregătire şi de selecţie a învăţătorilor şi profesorilor…), cât şi echiparea şcolilor cu material didactic. Aceasta din urmă a adus pe pereţii claselor, în faţa ochilor miilor de elevi, primele hărţi – primele chipuri ale României. Recensământul din 1912 ilustrează succesul acestor eforturi susţinute: populaţia ştiutoare de carte a României ajunsese la aproape 40%. Mediul rural a cunoscut o creştere chiar mai accentuată decât cea naţională, între 1899 şi 1912 procentul populaţiei alfabetizate înregistrând o creştere mai mult decât dublă: de la 15,2% la 35%. Opera lui Spiru Haret a fost continuată în cei 11 ani de mandate intermitente (1918-1940) de Constantin Angelescu. În urma actului legislativ din 1919 care înfiinţa Comitetele Şcolare pentru Investiţii, Regatul s-a îmbogăţit cu peste 12.000 de şcoli, ridicate între 1922 şi 1938 (Frangopol, 2011: 98).

Alfabetizarea adulţilor rămânea însă o problemă – şi încă una de proporţii, deoarece analfabetismul era în directă legătură cu primitivismul agricol, incompatibil cu dorinţa de modernizare a Regatului. Universităţile populare din Maramureş, din Ardeal sau din nordul Moldovei, organizate după modelul danez (Neculau, 2013), dotate cu biblioteci, abonate la *Albina* – revistă enciclopedică populară fondată de Spiru Haret în 1897 – şi organizatoare de conferinţe la care participau istorici (Nicolae Iorga), geografi (Simion Mehedinţi, de exemplu), poeţi, romancieri ori specialişti din diverse domenii tehnice au încercat să acopere acest vid, cu mai mult sau mai puţin succes, în funcţie de conjuncturile locale.

Scena părea să fie pregătită pentru ca, alături de istorie, de limba şi literatura română, geografia să fie anexată la faetonul triumfal al construcţiei conştiinţei şi identităţii naţionale, după modelul verificat deja în vestul Europei (un exemplu documentat

este cazul francez, foarte bine prezentat de Vincent Berdoulay, 1981). Elementele modernităţii începuseră să pună în loc structurile noosferei româneşti. Singurătăţile specifice societăţilor rurale erau înlocuite încet-încet cu spaţiile comune ale difuziei şi schimbului de informaţii: armata – cu garnizoanele şi campaniile sale; şcoala – cu abecedarele, sălile de clasă, amfiteatrele şi internatele aferente; economia – cu minele, câmpurile petrolifere, uzinele, fabricile, depozitele şi birourile ei; transporturile – cu gările, trenurile, depourile, atelierele şi porturile lor tot mai active; presa – cu revistele, ziarele şi primele sale transmisii radiofonice… Chiar dacă urbanizarea era timidă, satele alcătuiau deja o reţea prinsă în pânza de păianjen a transmiterii informaţiei: spre deosebire de răscoalele locale din 1888, 1889, 1900, aceea din 1907 a cuprins în numai două luni tot Regatul, de la Flămânzi la Calafat. Cu 140.000 de soldaţi mobilizaţi, cu 10.000 de ţărani arestaţi şi cu alţi peste 11.000 ucişi, răscoala a trecut şi ea în alt registru… Noosfera românească era funcţională. Geopolitica şi urmările Primului Război Mondial au definitivat cadrul şi au constituit fermentul construirii unei Românii altfel.

Marea Unire din 1918 a generat în aceeaşi măsură entuziasm şi temeri. Entuziasm pentru reunirea teritoriilor locuite de români sub acelaşi drapel şi între aceleaşi graniţe şi temeri legate de capacitatea Regatului de integrare a noilor provincii, justificate de problemele deja cunoscute ale dificilei articulări teritoriale dintre Moldova şi Ţara Românească şi de problemele generate de relaţiile tensionate dintre Iaşi şi Bucureşti începând cu 1859. Învăţământul trebuia să accentueze entuziasmul şi să domolească temerile. Geografia era chemată să devină unul dintre cele mai eficiente instrumente în acest sens. În manualele de geografie, accentuarea importanţei Unirii din 1918 face apel până şi la cele

mai anodine tehnici. De exemplu, manualul editat la Craiova de N. Cantuniar în 1919, aprobat de minister cu titlul *Curs de Geografie pentru şcoalele secundare. România pentru clasa a VI secundară*, are o supracopertă pe care scrie „România Mare pentru clasa VI Secundară – băeţi şi fete”. În introducerea manualului său de liceu *România* din 1924, Simion Mehedinţi nu pierde ocazia de a sublinia importanţa aceluiaşi eveniment, simultan cu justificarea patriotică a întârzierii publicării volumului şi cu precizarea ideii unităţii şi armoniei teritoriale româneşti, idee care va fi dezvoltată obsesiv în deceniile următoare de generaţii întregi de geografi: „Cartea aceasta a fost scrisă acum 12 ani (în 1912, n.n.) şi aprobată spre a fi pusă în mâna şcolarilor. Totuşi, tipărirea a întârziat. (Era din cale afară de nefiresc să împarţi în bucăţi răsleţe un ţinut aşa de unitar clădit, cum e pământul românesc)” (1924: 5)[7].

Pregătită deja de terenul fertil al reformei haretiene, destinată a „înălţa sufletele românului”, geografia îşi face loc tot mai mult în conştiinţa publică drept disciplină fundamentală, necesară întăririi statului şi modelării subiecţilor săi: „Pedagogii şi oamenii de ştiinţă germani au cerut anul trecut într’un glas mai multă geografie (*mehr Geographie*), pentru ca să poată ridica iarăşi statul şi neamul german. Din fericire, la congresele geografice, profesorii noştri ceruseră şi ei acelaşi lucru” (Mehedinţi, 1924: 10).

Exemplul german luat de Simion Mehedinţi nu este deloc întâmplător. Conflagraţia ce tocmai se încheiase distrusese statul german şi umilise orgoliul teutonic, iar dacă germanii, aflaţi pe fundul prăpastiei, făceau recurs la geografie pentru a regăsi înălţimile pe care fuseseră, cu atât mai mult un stat ce câştigase de pe urma războiului putea să profite de puterea acestei ştiinţe[8] pentru a se fortifica şi pentru a-şi lua zborul către ţintele

modernităţii mult dorite. Era de altfel şi un bun motiv pentru a cere mai multe ore şi mai mulţi profesori de geografie… În plus, deşi fusese şi student al lui Paul Vidal de la Blache – întemeietorul geografiei umane franceze –, Mehedinţi se considera cu întâietate un discipol al lui Friedrich Ratzel, deci un produs pur al şcolii germane de geografie. Sigur de valoarea formării sale la izvorul cunoaşterii geografice germane, Mehedinţi îşi defineşte menirea şi, prin aceasta, de la înălţimea staturii sale universitare, academice şi administrative, defineşte menirea oricărui geograf român: „Iată de ce, din punct de vedere nu numai practic, ci abstract-ştiinţific, ni se pare că pentru orice om de ştiinţă problema cea mai înaltă cu privire la înaintarea culturii e aceasta: să-şi dea toată măsura puterilor în sfera ştiinţei sale, pentru ca să asigure continuitatea organică, apoi un maximum de desvoltare sufletească a varietăţei etnice din care face parte” (Mehedinţi, 1924: 6).

Nobilă menire, doar că era necesară o foarte mare atenţie pe calea îndeplinirii sale. Prăbuşirea imperiilor lăsase o multitudine de popoare faţă în faţă cu ele însele, stăpâne pe spaţii pe care nu (mai) putuseră să şi le aproprieze vreme de secole întregi. Ce dădea specificul acestor popoare şi ce le legitima mersul spre a deveni state-naţiuni? Cum să se (auto)definească în faţa unor spaţii fără istorie proprie – ca să reamintesc aici afirmaţia lui Cioran?

Geografia, în special cea germană, se alăturase sociologiei, psihologiei, etnologiei (antropologiei) şi multor altor ştiinţe, mai mult sau mai puţin noi şi mai mult sau mai puţin efemere, ce căutau răspunsuri la aceste întrebări. Aproape de aceste căutări academice, familiarizat cu etnografia la Berlin – în urma contactelor avute cu Adolf Bastian – şi la curent cu încercările româneşti în

domeniu (de exemplu, cu eseul critic al lui D. Drăghicescu, 1907), Simion Mehedinţi intră într-o logică pe care o putem numi junimistă – ceea ce este de înţeles, dată fiind apropierea sa de Titu Maiorescu –, întorcându-se spre trecut în încercarea de a găsi elemente care să sprijine cu hotărâre definirea tinerei naţiuni române. Acest lucru apare foarte clar exprimat în discursul său de recepţie la Academia Română din 1920 (amânat cinci ani din cauza războiului): „Dacă cultura e suma muncii din toată vieaţa unui popor, pentru ca să împlinim lipsurile culturii noastre, trebuie să facem cât mai repede inventarul traiului nostru, descriind în chip ştiinţific tot ceea ce este caracteristic şi original în trecutul românismului, pentru a afirma autonomia sufletului nostru şi hotărârea de a fi şi de a rămânea statornici în făptura noastră etnică" (Mehedinţi, 1920: 23).

Caracteristic şi *original* – iată două cuvinte-cheie care sintetizează ceea ce va urmări geografia, alături de alte discipline şcolare, să sădească în sufletele şi mintea elevilor apropo de matricea evolutivă a poporului din care făceau parte. Prin nevoia de diferenţiere a naţiunii în procesul său de autodefinire, aceste cuvinte deschid calea trecerii de la *astfel* la *altfel*. Descrierea cadrului natural nu mai este suficientă – acesta trebuie să justifice, pe de o parte, specificul şi originalitatea lui, iar pe de altă parte, specificul şi originalitatea societăţii pe care o găzduieşte. Întregul peisaj intelectual al Europei şi reflexiile acestuia în România deschid drumuri largi pe care geografia să poată avansa cu paşi mari. În 1927 Mihai Ralea scria: „De curând, bazată pe aceste deosebiri de mediu fizic, W. Helpach a inaugurat o nouă ştiinţă, geopsihologia, care e menită să studieze sufletul oamenilor după locul unde trăiesc. Într-o parte peisajul e mai dulce, în altă parte mai aspru. El modelează după dânsul sufletul oamenilor" (1997:

62-63)[9], iar în 1936 Constantin Rădulescu-Motru afirma că „însuşirile sufleteşti ale unei populaţii sunt condiţionate de trei factori principali: de fondul biologic ereditar al populaţiei; de mediul geografic şi de caracterele instituţionale dobândite de populaţie în timpul evoluţiei sale istorice” (1999: 93)[10]. Problema era că informaţiile necesare cunoaşterii psihologiei poporului român – şi deci a specificului şi originalităţii sale – erau insuficiente: „Din condiţiile geografice cunoaştem mai bine pe acelea de caracter general, cu referire la viaţa economică a Românului, iar acelea cu referire la viaţa sufletească lipsesc cu desăvârşire. Nu ştim întru cât muntele şi şesul, schimbările atmosferice, flora şi fauna teritoriului locuit de Români au influenţat etnicul acestora” (Rădulescu-Motru, 1996: 9)[11].

Prin urmare, geografia era în mod explicit chemată să participe la acest efort de cunoaştere profundă a caracteristicilor spaţiului românesc şi a trăsăturilor specifice pe care le-ar fi putut transmite poporului pe care îl adăpostea. Determinismul şi environmentalismul şcolii germane de geografie se puteau exprima, prin urmare, cu toată puterea: „În vorbirea de toate zilele se întrebuinţează cuvântul *ţară* în înţelesul de stat. Ţara este propriu-zis numai elementul geografic natural important al statului deoarece fără o Ţară nu poate exista un Stat. Sunt destule popoare pe glob care nu formează state, întrucât ele nu au teritoriu, deci nici ţară. Prin aşezarea şi bogăţiile sale, Ţara exercită o mare influenţă asupra fiecărui locuitor, precum şi asupra sorţii întregului popor; ea face legătura între generaţii. Ea este Patria” (David şi Mirodescu, 1942: 199).

Alături de *caracteristic* şi de *original*, alte două cuvinte din citatul de mai sus, respectiv *aşezare* şi *bogăţii*, vor face carieră îndelungată în geografia românească, arhiprezente până astăzi în

manualele şcolare şi în cursurile universitare, creionând în continuare caracterul excepţional al teritoriului naţional.

Geografia germană nu îşi spusese însă ultimul cuvânt: după inventarea geografiei umane (*Anthropogeographie. Die geographische Verbreitung des Menschen*, publicată de Ratzel între 1882 şi 1891) de factură determinist-environmentalistă, ea propune lumii, prin acelaşi autor, geografia politică. Apărut în 1897 la editura Rudolf Oldenbourg, *Politische Geographie*, primul manual de geografie politică, avea să marcheze profund spiritele geografilor lumii. Biolog de formaţie, Ratzel a importat în geografia umană, pe care a inventat-o, ca şi în geografia politică, pe care a iniţiat-o, o bună parte din teoriile biologiei, inclusiv evoluţionismul darwinian. Nu este de mirare aşadar că Statul este prezentat ca un organism biologic, produs al mediului său natural, cu nevoile sale vitale de spaţiu şi de resurse, capabil de adaptare şi de exercitare a puterii şi a autorităţii sale asupra altor organisme de acelaşi tip, dar mai puţin evoluate… Nu este de mirare nici faptul că Statul este prezentat în manuale ca o construcţie organică, consubstanţial mediului în care s-a născut: „Din ceeace ne arată hotarele noastre, vedem că poporul românesc umple aproape tot rotocolul dintre Nistru, Dunăre şi Tisa, dovedind astfel că plăsmuirea geografică a unui ţinut se oglindeşte chiar şi în graniţa naţiilor şi a limbilor” (Mehedinţi, 1924: 37) şi care îi oferă originalitate şi specificitate: „În adevăr, nicăieri pe faţa globului nu se mai găseşte un ţinut întocmit cu atâta simetrie şi unitate ca vechea Dacie (…). Era firesc deci ca unul şi acelaşi popor să se întindă peste un ţinut atât de unitar” (Mehedinţi, 1924: 26); „Clădirea simetrică a pământului românesc şi aşezarea lui la marginea Europei, în faţa stepelor asiatice, erà firesc să nască

între Tisa, Dunăre, Mare şi Nistru un popor şi apoi un stat deosebite" (Mehedinţi, 1924: 65).

Toate ingredientele şi sosul lor filosofic sunt, prin urmare, prezente pentru ca geografia, prin intermediul unui sistem şcolar tot mai performant (57,6% ştiutori de carte în 1930 – 51,5% în rural şi 60,2% în urban), să contribuie în mod decisiv la conturarea tot mai precisă a trupului ţării… Dar un trup altfel decât celelalte. Trebuie să precizez că aceleaşi ingrediente şi aproximativ acelaşi sos filosofic au fost folosite şi de geografia germană, şi de cea franceză, şi de cea belgiană ori de alte geografii vest-europene în procesele complexe de construire a identităţilor naţionale. Diferită de la o ţară la alta era reţeta. Reţeta românească, ca şi altele din estul Europei, a fost una care urmărea nu perfecţiunea produsului final, ci diferenţierea produsului final de cele fabricate prin vecini. Produsul nu se definea prin el însuşi – nu era astfel –, ci prin raportarea perpetuă la altele – era (trebuia să fie) altfel. Acest altfel era însă destul de asemănător celor dezvoltate şi de naţiunile la fel de tinere (sau întinerite) din jur, precum Serbia, Cehoslovacia, Ungaria ori Polonia… Nuanţele erau altele, dar, conform lui Ambrose Bierce, diavolul se ascunde în detalii. Sau în nuanţe, în cazul nostru… Iar aceste nuanţe colorau mai degrabă patriotisme etnice decât patriotisme civice: „În Institutul de geografie al Universităţii noastre (clujene, n.n.) au rămas ca moştenire reliefuri de ghips, reprezentând o atâta bucată de Europă cât era necesar pentru dovada că însuşi Dumnezeu a predestinat pământul statului unguresc pentru o singură stăpânire – bineînţeles, ungurească: o câmpie uniformă, ocolită de pretutindeni de munţi. (…) Însă, dacă relieful ar fi fost prelungit cu vreo patru grade spre Răsărit, ochii plini de admiraţie ai studentului ungur ar fi putut vedea şi altceva. Şi anume că alături de minunea ungurească şi din însăşi

elementele ei Dumnezeu a mai făcut o minune: o cetate înaltă, ocolită de munţi şi împrejmuită de câmpii, pe care le încinge brâul de ape a trei fluvii însemnate. Iată un adevăr pe care conştiinţa naţională ungurească nu l-a văzut. Ea acum trebuie să-l vază şi să chibzuiască. Ce e mai bine şi care e mai tare: o câmpie ocolită de munţi, ca să justifici robia mai multor popoare, sau o cetate înaltă în mijlocul munţilor, ocolită de câmpie – cetate, munţi şi câmpie locuite în majoritate covârşitoare de un singur popor?" (Vâlsan, 1919: 27-28, *apud* Mihăilescu, 2003: 181).

Dacă ar fi să găsim elementul excepţional care diferenţia regatul României Mari de toate celelalte state apărute din cenuşa imperiilor şi care a justificat febrilitatea academică şi politică din jurul fiinţei naţionale, atunci acesta este următorul: cu excepţia unirii episodice din vremea voievodului Mihai, România nu funcţionase niciodată în istorie ca o construcţie statală de sine stătătoare, nu fusese o problemă pentru nimeni, ca să revenim la Cioran. România nu avea memorie. În decembrie 1918 au fost unite sub acelaşi steag şi în cadrul aceleiaşi geografii provincii cu timpuri şi cu istorii complet diferite, dar cu un acelaşi solid soclu etnic, lingvistic şi religios, ceea ce nu era cazul nici în proaspăta Cehoslovacie şi nici în Regatul Iugoslaviei. Această trinitate fundamentală, sprijinită de continuitatea spaţială pe care se întemeiase, trebuia utilizată intens şi îndeosebi accelerat pentru a trezi – sau a construi – memoria comună a naţiunii, care ea însăşi trebuia creată. Geografia ocupa o poziţie privilegiată pentru a contribui la această uriaşă şi în mod necesar rapidă întreprindere naţională.

Înainte de toate, manualele şcolare româneşti dintre cele două războaie mondiale reliefează cu un patriotism ardent specificul şi originalitatea spaţiului românesc prin aşezarea şi alcătuirea lui

geografică, unică, singulară[12] şi mai ales… asediată sau cel puţin pregătită de asediu şi, uneori, capabilă de contraatac: „Pământul românesc este clădit mai simetric şi mai armonios decât orice ţinut al planetei. România este rotundă ca o medalie” (Mehedinţi, 1924: 67)[13]; „Până azi, putem zice că România pe hartă, ca şi în istorie, ni se înfăţişează ca o insulă bătută din toate părţile de valuri” (Mehedinţi, 1924: 55); „România este cetatea cea mai înaintată a Europei în faţa Asiei” (Mehedinţi, 1924: 65); „Aşa înconjuraţi şi totuşi Românii au radiat peste hotarele lor fireşti…” (Cantuniar, 1919: 4).

Dar de ce era/este România un teritoriu sub asediu sau cel puţin ameninţat? Bineînţeles că din cauza bogăţiilor nenumărate, care atrag privirile avide ale celor neavuţi sau de-a dreptul… hămesiţi. Orice figură de stil este bună pentru a face să treacă mesajul: „În decursul veacurilor şi în toată istoria neamurilor nu se află un alt ţinut, în afară de al nostru, care să fi fost mai cutreerat şi mai frământat de valurile de cotropitori în căutarea hranei. (…) Ţara noastră pare că a fost sorocită de Dumnezeu şi de Natură ca să fie în stare să sature până şi neamurile cele mai hămesite de foame, pe cari le-a avut vreodată pământul şi cari s-au abătut în nenumărate rânduri ca stolurile de lăcuste asupra câmpurilor noastre. (…) Ogoare mai întinse şi mai bogate ca ale noastre se găsesc mai rar pe faţa globului” (David şi Mirodescu, 1942: 71-72).

În citatul de mai sus nu trebuie să căutăm foarte mult elementele de specificitate, de originalitate, de unicitate, de bogăţie… Totul este spus cât şi cum trebuie, în aşa fel încât în sufletul şi mintea copilului cele auzite să vibreze în acelaşi ritm cu versurile auzite la ora de limba română, care îl individualizează net şi irevocabil pozitiv de orice alt vorbitor al oricărei alte limbi:

Mult e dulce şi frumoasă
Limba ce-o vorbim,
Altă limbă-armonioasă
Ca ea nu găsim (Sion, 1857).

Mitul bogăţiilor naţionale, extrem de rezilient până astăzi, este prezent în toate manualele interbelice de geografie a României, sub forma unor inventare obositoare, ridiculizate până şi de intelectualii vremii (vezi M. Ralea), care se constituiau în adevărate litanii ori sure pentru minţile tinere cărora le erau adresate. De foarte multe ori, înşiruirile de „bogăţii" erau utilizate pentru a oculta absenţa activităţilor industriale sau erau prezentate ca adevărate tezaure, românii trebuind să fie veşnic vigilenţi, ca să nu rămână fără ele: „Iar pentru noi, Românii, primejdia e mai mare de cât pentru alţii, tocmai din cauza bogăţiilor nepilduite ale pământului nostru. Căci nu numai în Europa, dar chiar pe faţa întregei planete România este fără pereche: cereale, petrol, gaz metan, cărbuni, metale, sare, păduri, podgorii, bălţi de pescuit… Nimic nu-i mai lipseşte, ca să ajungă la autonomia economică, pe care cei vechi o numeau avtarkie. Dar tocmai pentru aceasta toţi şi-au aruncat ochii asupra ţării româneşti – pe când pacea se punea la cale în spatele nostru (la 1917, August 30), toţi considerau România ca o pradă comună şi ca obiect de compensaţie (*ein Milliarden Objekt*)" (Mehedinţi, 1924: 7).

Vigilenţa se impunea nu doar pentru că pericolele erau potenţiale, aruncate undeva, în viitor, ci pentru că, iată, ni s-a întâmplat deja şi doar imanenţa istoriei noastre a îndepărtat răul: „Hotarele care au înconjurat neamul românesc au fost din timpuri vechi: Tisa, Nistrul, Carpaţii păduroşi ai Maramureşului, Dunărea şi Marea Neagră. Între ele, Românii au fost necurmat o desime de

popor, care astăzi întrece 12 milioane de suflete. Au putut năvălirile Barbarilor (Ungurii) să strice această rânduială firească, dărâmând hotarul din apus; au putut împrejurările istoriei să rupă mai târziu hotarele din răsărit şi miază-noapte (Austriacii şi Ruşii); dar nimeni şi nimic n'a fost în stare a desface în bucăţi şi a subjuga sufletul românesc – şi de aceea era firesc ca vremea, care aşează şi desăvârşeşte toate, să aducă şi întregirea pământului nostru" (Cantuniar, 1919: 3), însă nu trebuia deloc uitat nici faptul că prezentul era şi el la pândă: „Românul, de mic copil, trebuie să ştie bine că ţara lui e înconjurată numai de duşmani primejdioşi: Ruşii, Bulgarii, Ungurii" (Cantuniar, 1919: 69).

Aflaţi „în calea tuturor răutăţilor", cum spuneau apăsat manualele de istorie, românii, prin stabilitatea lor, erau nu numai stăpânii incontestabili ai acestor enorme bogăţii, ci şi cei mai vechi, mai puri şi mai civilizaţi din întreaga zonă, deci altfel decât toţi ceilalţi neaveniţi din jur, care fie s-au infiltrat banditeşte („Ce au găsit Slavii, când s'au furişat în peninsula balcanică?"), fie s-au impus cu forţa („Cei dintâi venetici care se înfig aici sunt Slavii şi-apoi în urma lor Bulgarii" – Mehedinţi, 1924: 43). Raportarea continuă la nişte vecini în cel mai bun caz minimalizaţi nu face decât să accentueze în imaginarul elevilor – cetăţenii de mai târziu – trăsăturile pozitive ale românilor: „…vecinul nostru dinspre răsărit e un popor nou, ieşit din amestecătura pribegilor care se îngrămădeau în stepă (…). Bulgarii, cu toată originea lor turanică, sunt un popor de amestecătură: Bulgari, Slavi, Pecenegi, Cumani, Greci, Armeni, Aromâni şi alte fărâmituri de neamuri" (Mehedinţi, 1924: 46); „Vecinii: Bulgari, Sârbi, Unguri şi Ucrainieni sunt toţi popoare mai nouă decât Românii şi creştinate mai târziu; tuturor vecinilor le-am dat, după împrejurări, ajutor cultural şi politic" (Mehedinţi, 1924: 65).

De altfel, în manualul său din 1919, N. Cantuniar (p. 7) înşiruie explicit calităţile românilor şi le atrage atenţia ca, în relaţia lor cu străinii, să aibă grijă ca aceste calităţi să nu se transforme în slăbiciuni care pot fi exploatate de răuvoitori: „Noi, Românii, avem însuşiri frumoase: rămâne numai să nu le prefacem în cusururi. Suntem primitori, (…) buni la suflet, (…) mândri, (…) un popor răbdător, (…) un popor inteligent".

Toate aceste hiperbolizări didactice nu sunt în nici un caz specifice universului şcolar românesc, ele fiind prezente în manualele de geografie, de istorie ori de limbă maternă din orice ţară vecină. Dacă românul trebuia să se trezească din somnul său de moarte, şi slovacul era invitat s-o facă repejor: *To Slovensko naše/ posial' tvrdo spalo* (Slovacia noastră/ a dormit atât de-adânc")[14]… Reducţiile ştiinţifice, îngroşarea tuşelor discursive cu figuri de stil percutante, caricaturalul frazelor din manualele româneşti de geografie nu reprezintă aşadar o singularitate absolută în spaţiul est-european şi nu sunt nici pe departe ecoul unei şcoli geografice superficiale, înregimentată ideologic fără nici o reflecţie prealabilă. Dimpotrivă, geografia românească, prin monumentala operă ştiinţifică a lui Simion Mehedinţi – care a fost şi ministrul Cultelor şi Instrucţiunii Publice – dar şi a discipolilor săi (Constantin Brătescu, Mihai David, Vintilă Mihăilescu, George Vâlsan… deveniţi rectori ai universităţilor sau membri ai Academiei), se alinia cu succes oricărei şcoli geografice naţionale din Europa şi nu numai: la New York, de exemplu, primul Departament de Geografie este înfiinţat abia în 1902. În acelaşi an, în prefaţa longevivului lor manual de geografia României şi a ţărilor locuite de români[15], Gh. Munteanu Murgoci şi I. Popa-Burcă demonstrau clar ambiţiile îndreptăţite ale geografiei româneşti: „Năzuinţa noastră a fost să facem şi pentru România o carte care

să se poată compara cu manualele similare din alte ţări, precum *Deutschland* de Fr. Ratzel şi *La France* de Paul Vidal de la Blache" (*apud* Dragomirescu, 2013: 219-220).

Catehismul naţionalist specific manualelor şcolare de geografie nu poate fi imputat nici unui peisaj arid şi monocord al spaţiului public interbelic. Dimpotrivă, perioada dintre cele două războaie nu le lasă în spaţiul public decât puţin loc Miticilor arhetipali. Spaţiul public românesc zbârnâia în focul disputelor de idei în toate domeniile sale, indiferent dacă era vorba de literatură, istorie, geografie, psihologie, etnografie, sociologie, politică, economie sau modă. Iar geografii erau profund implicaţi[16] în această simfonie alertă, cu multe accente stridente, dar profund fertilă. Fertilă pentru că dezbaterile, cât se poate de normale într-o societate vie, tindeau să atingă cotele normalităţii, analizând probleme delicate ale cotidianului, netezind asperităţile şi relativizând tot mai mult luările de poziţie radicale. Iată două exemple în acest sens: unul ce relativizează atitudinile etnocentriste: „Întocmai cum şovinştii unguri alarmează pe compatrioţii lor cu spectrul iredentismului daco-român, tot aşa şi naţionaliştii din România alarmează pe compatrioţii lor cu spectrul alianţei universale israelite" (Rădulescu-Motru, 1996: 183)[17]; şi altul care ilustrează încercarea de temperare a atitudinilor centralizatoare ale Bucureştilor faţă de celelalte provincii: „Le (provinciile, n.n.) putem noi contopi arbitrar astăzi, după metode artificiale, când un mileniu le-a despărţit? Nu e mai bine oare ca fiecare provincie să cultive ceea ce are ea profund original şi particular creator, bineînţeles, întreţinând un fond comun de românism? Nu e mai folositor şi mai fecund să stimulăm tocmai ceea ce e specific creator în fiecare din provincii?" (Ralea, 1997: 134)[18].

Prin construcţia alertă a spaţiului său public, România era pe cale să-l regăsească pe astfel… Este de netăgăduit faptul că, fără pauza impusă de regimul comunist, această efervescenţă intelectuală ar fi continuat, iar ecourile sale s-ar fi tradus în cele din urmă în normalitatea manualelor şcolare şi, prin urmare, în normalitatea percepţiei teritoriului naţional de către întregul corp social. Nu a fost să fie aşa. Manualele de geografie a României din perioada comunistă au continuat să îngroaşe caracterul excepţional al teritoriului naţional care, după pierderea Bucovinei şi a Maramureşului de Nord, a Basarabiei şi a Cadrilaterului, devenise, culmea, chiar mai armonios decât înainte: exact 1/3 câmpii, 1/3 dealuri, 1/3 munţi şi restul… geografie. Construirea vreme de decenii a acestui discurs excepţionalist, la care geografia nu a făcut decât să se alăture cu succes, a avut rezultate mai degrabă contrare celor dorite de elitele interbelice, animate, de altfel, de un patriotism ce nu poate fi pus în discuţie. În primul rând, raportarea continuă la exterior a dezvoltat în imaginarul intim al naţiunii un complex de inferioritate greu de explicat, mascat în spaţiul public de discursuri tricolore înflăcărate, însă lipsite de substanţă (Niţă, 2016: 22). În al doilea rând, reflexul de diferenţiere cu orice preţ faţă de exteriorul frontierelor patriei s-a întors ca un bumerang asupra societăţii româneşti, care se află astăzi într-o stare avansată de atomizare în grupuscule antagonice, incapabilă de proiecte şi de idealuri comune: „Ce ne leagă? Deocamdată, mai curând ceea ce ne deosebeşte de ceilalţi” (Pleşu, 2016: 3).

Ar fi fost de aşteptat ca, după căderea comunismului, să fie imediat reluată construcţia spaţiului public românesc, dar probele contrare se adună: scandaluri cu repetiţie terminate abrupt sau lăsate în suspensie, legate de miturile şi simbolurile create între seceri şi ciocane (Eminescu, Ştefan cel Mare şi Sfânt…), primirea

timidă ori respingerea ţâfnoasă a lucrărilor lui Lucian Boia ori, mai nou, istericalele patriotarde ale unor politicieni care nu mai recunosc în manualele mai noi şi mai îndrăzneţe de istorie sau de geografie incantaţiile ce au curs prin biberoanele ideologice ale propriei şcolarităţi pubere. Sunt şi semne bune: reeditarea sociologilor ori etnologilor interbelici, televiziuni (puţine!!!) care se chinuie să înjghebe dezbateri cu sens, reviste (*Historia*) care privesc şi faţa întunecată a timpului naţional ori manuale ce, la ani buni după 2007, recunosc, în sfârşit, că România este şi membră a Uniunii Europene şi că ar fi bine să cunoaştem literatura, arta, istoria şi geografia unui spaţiu comun în care ne-am integrat de bunăvoie şi nesiliţi de nimeni şi cu care semănăm mai mult decât putem deocamdată să credem…

Să sperăm că românii vor continua – şi că vor avea posibilitatea – să-şi dezvolte spaţiul dezbaterilor critice şi arta dialogului, că vor regăsi normalitatea lui astfel, înţelegând avertismentul elegant cuprins în cuvintele geografei Violette Rey, profesor de onoare al Universităţii „Alexandru Ioan Cuza” din Iaşi şi membru de onoare al Academiei Române, fină cunoscătoare a teritoriului românesc şi profund ataşată de România: „Două imagini străbat literatura românească atunci când îşi descrie propriul teritoriu: armonia arhitecturii spaţiale şi generozitatea pământului românesc – echilibru şi bogăţie. Aceste imagini au avut importanţa lor în vremea în care istoria şi geografia erau în serviciul construirii identităţii naţionale. Cu toate acestea, cvasisacralizarea lor în sufletele oamenilor de astăzi ţine de înclinaţia românilor de a crea şi a gândi mituri, până la mistificare, moment de la care, devenite clişee, aceste imagini ajung să sprijine mecanic un discurs asupra unei bogăţii ce pare independentă de o societate capabilă s-o pună în valoare” (1996: 159-160).

Referinţe bibliografice

Bachelard, Gaston, 1989, *La poétique de l'espace*, Presses Universitaires de France, Paris.

Berdoulay, Vincent, 1981, *La formation de l'école française de géographie (1870-1914)*, Bibliothèque Nationale, Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, Section de Géographie, vol. XI, Paris.

Berdoulay, Vincent, 1982, „La métaphore organiciste. Contribution à l'étude du langage des géographes", *Annales de Géographie*, 91 (507): 573-586.

Buzoianu, George T., 1898-1899a, *Pământul pentru uzul claselor secundare*, ediţia a XV-a, Editura Imprimeriei „Moldova de Sus", Botoşani.

Buzoianu, George T., 1898-1899b, *Primele noţiuni de Geografie Generală pentru clasa I secundară*, ediţia a XII-a revăzută, Editura Imprimeriei „Moldova de Sus", Botoşani.

Cantuniar, Nicolae, 1919, *România Mare pentru clasa VI Secundară, băeţi şi fete*, Institutul de Arte Grafice, Craiova.

Cioran, Emil, 1936/1990, *Schimbarea la faţă a României*, Humanitas, Bucureşti.

David, Mihai, Petre N. Mirodescu, 1942, *Geografie umană şi politică pentru clasa VI. Şcoli Secundare (Băeţi şi Fete)*, ediţia VIII-a revăzută, Editura Naţională Gheorghe Mecu, Bucureşti.

Demetriescu, Anghel, 1873, *Elemente de Geografie. Opu elaboratu dupo ultimele modificatiuni în organisatiunea stateloru si pre basile celloru mai noue date statistice*, Tipografia Nationale, Bucureşti, Biblioteca Digitală a Bucureştilor, http://www.digibuc.ro/.

Dragomirescu, Şerban, 2013, „Gheorghe Munteanu Murgoci, promotor al geografiei ştiinţifice şi didactice în România", *Ţara Bârsei. Revista de cultură a Muzeului Casa Mureşenilor Braşov*, serie nouă, nr. 12, Braşov: 218-221.

Drăghicescu, Dumitru, 1907/1995, *Din psihologia poporului român*, studiu introductiv de Virgil Constantinescu-Galiceni, ediţie îngrijită şi note de Elisabeta Simion, Albatros, Bucureşti.

Frangopol, Petre T., 2011, „Ctitorii învăţământului României moderne", în Petre T. Frangopol, *Mediocritate şi excelenţă. O radiografie a ştiinţei şi a învăţământului din România* (pp. 93-102), vol. IV, prefaţă de Dorel Banabic, Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca.

Gorjan, August, 1880, *Elemente de Geografie pentru usul Scoalelor primare*, ediţiunea XXII revedută şi corectată, Editura Librăriei SOCEC & C-nia,

Bucureşti, Biblioteca Digitală a Bucureştilor, http://www.digibuc.ro/.
Laurian, August Treboniu, 1863, *Geografia Ţerrilorŭ Române pentru Scólele primarie*, Imprimeria Statuluĭ, Bucureşti, Biblioteca Digitală a Bucureştilor, http://www.digibuc.ro/.
Mehedinţi, Simion, 1900/1967, „Disertaţia inaugurală. Obiectul geografiei", în Simion Mehedinţi, *Opere alese* (pp. 115-116), ediţie sub redacţia lui Vintilă Mihăilescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti.
Mehedinţi, Simion, 1920, *Caracterizarea etnografică a unui popor prin munca şi uneltele sale. Discurs rostit la 6 iunie 1920 în şedinţa solemnă*, Institutul de Arte Grafice „Convorbiri literare", Bucureşti.
Mehedinţi, Simion, 1924, *România, manual de liceu*, Bucureşti.
Mehedinţi, Simion, 1931/1994, *Terra. Introducere în Geografie ca ştiinţă*, vol. I-II, ediţia a II-a, îngrijită de Victor Tufescu, Editura Enciclopedică, Bucureşti.
Mihăilescu, Vintilă, 2003, „Omul locului. Ideologie autohtonistă în cultura română", în Octavian Groza (coord.), *Teritorii (Scrieri, dez-scrieri)* (pp. 167-212), Paideia, Bucureşti.
Mihăilescu, Vintilă M., 1945, *Consideraţii asupra geografiei ca ştiinţă*, Atelierele Grafice SOCEC, Bucureşti.
Mihăilescu, Vintilă M., 1968, *Geografie teoretică*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti.
Mihăilescu, Vintilă M., 1975, „Gândirea geografică românească în secolul nostru", discurs rostit la 19 aprilie 1975 în şedinţă solemnă, Academia Republicii Socialiste România, *Discursuri de recepţie*, seria nouă, 13, Editura Academiei RSR, Bucureşti.
Neculau, Adrian, 2013, „Satul în schimbare. Universitatea Populară de la Ungureni", în Adrian Neculau şi Nicolae Turtureanu (coord.), *Cartea Jijiei. Povestea unui râu*. *Geografie, istorie, mitologie* (pp. 49-66), Alfa, Iaşi.
Niţă, Bianca-Olivia, 2016, „Despre eternul nostru complex de inferioritate", *Dilema veche*, anul XIII, nr. 652, 18-24 august.
Pleşu, Andrei, 2016, „Solidarităţi", *Dilema veche*, anul XIII, nr. 652, 18-24 august.
Ralea, Mihai, 1927/1997, *Fenomenul românesc*, studiu introductiv, note, ediţie îngrijită de Constantin Schifirneţ, Albatros, Bucureşti.
Rădulescu-Motru, Constantin, 1909/1996, *Etnicul românesc. Naţionalismul*, ediţie îngrijită, introducere şi note de Constantin Schifirneţ, Albatros, Bucureşti.
Rădulescu-Motru, Constantin, 1942/1999, *Psihologia poporului român*, antologie, studiu introductiv, ediţie îngrijită şi note de Constantin Schifirneţ, Albatros,

Bucureşti.
Rey, Violette, Roger Brunet, 1996, *Géographie Universelle: Europes orientales, Russie, Asie Centrale*, dir. Roger Brunet, vol. X, Belin/Reclus, Paris/Montpellier.
Schaefer, Fred Kurt, 1953, „Exceptionalism in Geography: A Methodological Examination", *Annals of the Association of the American Geographers*, 43 (3): 226-249.
Sion, George, 1857, *Limba noastră. Din poeziile lui George Sion*, Tipografia Naţională Iosif Romanov, Bucureşti.
Vâlsan, George, 1919/1992, „Lecţiune inaugurală a cursului de Geografie la Universitatea din Cluj", 19 noiembrie, în *Dreptul la memorie în lectura lui Iordan Chimet*, vol. III: *Dialog despre identitatea românească* (pp. 17-37), Dacia, Cluj-Napoca.

1. Text scris în 1935-1936.
2. „Art. 1: 1. Instrucţiunea se împarte în publică şi privată; 2. Instrucţiunea publică se împarte în primariă, secundariă şi superiore; 3. Instrucţiunea primariă coprinde: scolele primarie din comunele rurali şi urbane; 4. Instrucţiunea secondariă coprinde: liceele, gimnasiele, seminariele, scolele reali, de bele-arţi, profesionali şi scolele secundarie de fete; 5. Instrucţiunea superiore va coprinde facultăţile de litere, de sciinţe matematice şi fisice, de dreptu, de medicină; 6. Instrucţiunea primariă elementariă este obligătoriă şi gratuită, după cumu se legiuesce la Partea I, Cap. II, Secţiunea I, din presenta lege; 7. Corpulu învеţătoru se împarte în patru grade: 1 Învеţători sau învеţătore pentru scolele primarie rurali. 2 Institutori sau institutrici pentru scolele primarie urbane. 3 Profesori de scole secundarie. 4 Profesori de facultăţi."
3. Informaţiile pentru manuale proveneau mai ales din diversele documente cartografice, militare sau nu, tot mai frecvente începând cu secolul al XVIII-lea, sau din volume de autor precum *Descrierea Valahiei* de Neculai Lazăr de Ioanina (1789), *Icoana Pământului sau Cartea de geografie* a lui Ioan Rus, profesor de hronologie, geografie şi istorie universală la Liceul episcopesc din Blaj (1842), ori manuscrisul lecţiilor de geografie ţinute de geologul Grigore Cobălcescu la Şcoala de fii de Ofiţeri din Iaşi, litografiat în 1888.
4. Scrisoare către editorul manualului, datată *Botoşani, 29 maiu 1897*, inserată în Buzoianu, 1898-1899b.

5. Disertaţia inaugurală a cursului de geografie la Universitatea din Bucureşti, susţinută la 3 noiembrie 1900.

6. Această lipsă începe să fie acoperită de sistemul statistic naţional, iniţiat prin Ordonanţa de înfiinţare a Oficiului Central de Statistică Administrativă (12 iulie 1859), cu o activitate ulterioară remarcabilă, în ciuda lipsei de mijloace şi de personal din primele decenii de funcţionare: Recensământul Populaţiei (1859-1860), Recensământul stabilimentelor industriale (1863) – prima cercetare de nivel naţional dintr-o ţară europeană, Recensămintele Populaţiei din 1899 şi 1912, Recensământul General al Populaţiei României (1930), Recensământul General al României (1941), Recensământul Agricol (1941); lansarea seriilor de publicaţii *Analele Statistice şi Economice* (1860), *Buletinul Statistic al României* (1892), *Revista demografică* (1892), *Anuarul Statistic al României* (1909), *Atlasul Agricol al României* (1929). În 1930 se înfiinţează la Bucureşti Şcoala de Statistică, devenită ulterior Institutul de Statistică al Universităţii Bucureşti (1941) (*cf.* http://www.bucuresti.insse.ro/cmsbuc/rw/pages/istoric.ro.do).

7. „Pentru cetitori (prefaţă la ediţia întâi)”.

8. Dovedită deja prin faptul că geografii (francezul Emmanuel de Martonne, polonezul Eugeniusz Romer, sârbul Jovan Cvijić etc.) avuseseră un rol esenţial în definirea graniţelor naţionale la sfârşitul Primului Război Mondial.

9. Textul reia studiul publicat în 1927 în *Viaţa Românească*.

10. Articol apărut în 1936 sub egida Societăţii Române de Filosofie.

11. Textul preluat de volumul din 1996 este cel publicat în 1942: *Etnicul românesc. Comunitate de origine, limbă şi destin*, Casa Şcoalelor, Bucureşti.

12. Cum de altfel sunt toate aşezările geografice fiindcă, prin natura sa, geografia clasică urmează îndeaproape principiul diferenţierii spaţiale, ceea ce conducea la studierea unor obiecte unice, sursa excepţionalismului geografic, atât de criticat de Schaefer (1953).

13. Motto la partea a II-a: „Pământul românesc”.

14. Versuri din imnul naţional al Slovaciei, „Nad Tatrou sa blýska” („Fulger peste Munţii Tatrei”).

15. Manualul, publicat la Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl” din Bucureşti, a fost publicat în zece ediţii între 1902 şi 1935 şi era în mare măsură fundamentat pe cercetările de teren ale autorilor.

16. De exemplu, Simion Mehedinţi a fost directorul revistei *Convorbirilor literare*, în care a şi publicat, ca şi în revistele *Cuvântul Studenţesc*, *Duminica poporului*, *Lamura*…

17. Textul preluat de volumul din 1996 este cel publicat în 1909: *Naţionalismul. Cum se înţelege. Cum trebuie să se înţeleagă*, Lumen, Bucureşti.
18. Text din 1928.

Corpul etnic al naţiunii şi eugenismul românesc, 1918-1939

Marius Turda

Importanţa pe care a avut-o eugenismul în dezvoltarea ştiinţelor sociale şi medicale româneşti, la fel ca şi impactul său asupra culturii politice româneşti, cu precădere între anii 1918 şi 1939, se bucură abia acum de recunoaşterea pe care o merită. Studiile de specialitate care s-au publicat deja (Bokor, 2013; Bucur, 2002; Georgescu, 2016; Turda, 2014) au demonstrat că preocuparea pentru un corp naţional sănătos a fost şi în România, ca şi în alte ţări, constantă de-a lungul întregii perioade interbelice, indiferent cât de diferit s-a dovedit a fi în practică eugenismul românesc.

Contextul social, cultural, politic şi economic al fiecărei ţări a influenţat decisiv modul în care ideile eugenice au fost înţelese şi practicate. Statele Unite ale Americii, Marea Britanie şi Germania, de exemplu, aveau un grad mult mai înalt de industrializare şi de urbanizare decât România, care, în perioada interbelică, a fost o ţară predominant rurală şi agrară. Continuând proiecte igienice şi medicale începute la sfârşitul secolului al XIX-lea (Bărbulescu, 2015), eugeniştii români, în majoritate medici, au scris mult despre condiţiile precare de sănătate ale ţăranului român şi despre

presupusa lui degenerare din cauza alcoolismului, a nutriţiei proaste şi insuficiente, a bolilor venerice etc. (Banu, 1940). Prevenirea acestei degenerări prin metode eugenice a căpătat o importanţă tot mai mare în discursul privind supravieţuirea naţională în perioada interbelică.

Contextul general al eugenismului

România a avut o mişcare eugenică puternică, cu societăţi eugenice care în 1939 au format Uniunea Societăţilor Eugenice din România, sub conducerea endocrinologului Constantin Parhon (1874-1969), şi cu participări la congrese internaţionale (Turda şi Gillette, 2016). La fel de important este şi faptul că aceia care au promovat eugenismul nu au fost doar medici, antropologi, sociologi, statisticieni (de exemplu, Gheorghe Marinescu, Iuliu Moldovan, Francisc Rainer, Gheorghe Banu, Traian Herseni, Sabin Manuilă, Alexandru Vaida Voevod şi mulţi alţii), ci, în acelaşi timp, şi politicieni proeminenţi. În perioada interbelică, aceşti eugenişti români (unii dintre ei, precum Moldovan sau Banu, au fost miniştri ai Sănătăţii în anii ’30) s-au angajat asiduu în politici moderne de construire a identităţii naţionale. Această implicare directă a eugeniştilor români în politica ţării a fost una dintre caracteristicile istoriei eugenismului românesc. Parafrazându-l pe antropologul Vintilă Mihăilescu, putem spune că eugenismul românesc a fost construit pe o „ideologie autohtonistă sau a diferenţei, având ca erou eponim Autohtonul” (vezi *supra*, p. 47). Cu alte cuvinte, eugeniştii români au folosit unele idei preluate din altă parte, cum ar fi sterilizarea, însă au construit o tradiţie eugenică aparte: au

avut un program propriu de îmbunătăţire socială şi biologică a naţiunii şi au promovat un naţionalism eugenic specific României. De aceea, ca să înţelegem formele specifice pe care le-a luat eugenismul românesc între anii 1918 şi 1939, trebuie mai întâi să cunoaştem contextele regionale specifice ale ţării şi distribuţia lor diferită în spaţiul românesc; mediile sale multietnice; dar şi culturile politice locale în cadrul cărora practicile şi ideile eugenice au fost dezvoltate de-a lungul acestei perioade. Nu este, de exemplu, suficient să discutăm doar mediul urban, ci e necesar să ştim şi cum a fost aplicat eugenismul în mediul rural; există o anumită obsesie faţă de elementul etnic la Iuliu Moldovan, care lipseşte la Gheorghe Marinescu, de exemplu, deşi amândoi au fost medici şi amândoi au făcut eforturi de a scrie o eugenie pentru poporul român. În sfârşit, trebuie să ştim că, pe lângă un eugenism românesc, în România interbelică au mai existat unul german şi unul maghiar, aşa cum au existat un eugenism feminist şi unul anarhist. După 1918, mişcările eugenice regionale, maghiare şi germane din Transilvania şi Banat au fost redefinite ca mişcări eugenice minoritare, dezvoltând strategii defensive pentru a proteja biologic aceste comunităţi etnice. Într-o manieră proprie, fiecare grup etnic din România a formulat preocupări similare în ceea ce priveşte declinul biologic, nevoia de creştere demografică şi de reînnoire etnică. Această diversitate de opinii este remarcabilă.

În multe alte privinţe, desigur, evoluţia eugenismului românesc este similară cu aceea a altor ţări din regiune şi din Europa. După Primul Război Mondial, problemele legate de sănătate, igienă, eugenie, demografie şi populaţie au devenit extrem de importante pentru politica naţională a statelor europene. Conform mitologiei naţionale interbelice, comunitatea naţională trebuia să se regăsească nu doar sub drapelul ideologiei cultural-politice, ci şi

într-o nouă sinteză a responsabilităţii biologice şi eugenice faţă de naţiune. Pe scurt, apariţia eugenismului naţional în numeroase ţări europene era răspunsul acestor societăţi la nevoia unor noi fundamente identitare pe care să se dezvolte atât individul, cât şi naţiunea din care acesta făcea parte (Turda, 2014).

Pentru România Mare, eugenismul a oferit o nouă interpretare a corpului naţional şi social, dar şi o strategie protectoare menită să apere viitorul naţiunii române. Din momentul în care a fost adoptat de elitele româneşti din Transilvania şi Banat, la începutul anilor ’20, eugenismul a fost apt să servească scopurile lor naţionaliste. Aceste elite au propus, în diferite feluri, o nouă viziune despre comunitatea naţională românească. În termeni practici, programul lor eugenic s-a lovit însă de obstacole majore, nu în ultimul rând de ordin demografic. De-a lungul perioadei interbelice, românii au fost majoritari în România, dar ei nu au constituit o majoritate în fiecare oraş şi sat din Transilvania şi Banat. În Ţinutul Secuiesc, de pildă, erau doar câteva sate româneşti. În plus, elitele urbane din Transilvania şi Banat erau predominant maghiare, germane şi evreieşti. Apoi, mai existau zone, în Banat cu precădere, unde populaţia românească era în declin, accentuând constant dezechilibrul demografic din regiune. Este bine ştiut şi faptul că elitele maghiare şi germane din România interbelică au luptat împotriva centralizării politice, împotriva deznaţionalizării şi a pierderii privilegiilor politice din perioada monarhiei, confruntându-se cu o radicalizare politică crescută (mai ales după 1933). Se ştie mai puţin că germanii şi maghiarii au luptat, de asemenea, împotriva declinului demografic, care însemna şi un declin economic şi social. Ca urmare a acestui fapt, de-a lungul perioadei interbelice, eugenismul german şi cel maghiar au militat intens pentru a proteja poziţia demografică a germanilor şi maghiarilor în

oraşele şi satele din Transilvania şi Banat, în vreme ce românii se aflau într-o ofensivă eugenică şi biopolitică. România interbelică oferă exemple nu numai de mişcări eugenice regionale, ci, mai important, şi de subculturi eugenice precum cea românească, de pildă, aceasta devenind, în cele din urmă, cultura eugenică dominantă pentru întreaga ţară.

Spre deosebire de alte mişcări eugenice europene, care au fost preocupate aproape exclusiv de propriile elemente „disgenice", în cazul eugenismului românesc trebuie să se ţină cont atât de interacţiunea dintre majoritatea românească şi minorităţile etnice, cât şi de relaţiile dintre intraminoritate (saşi şi şvabi; maghiari şi secui) şi intramajoritate (românii ardeleni şi cei ialomiţeni, de exemplu), respectiv de încercările de a crea un sentiment de apartenenţă la comunitatea naţională dincolo de diviziuni culturale şi geografice. Aceşti factori au marcat de la început eugenismul care s-a dezvoltat în Transilvania după 1920. Relaţiile dintre comunităţile etnice din România au fost întotdeauna fluide, iar frontierele dintre ele mai puţin rigide decât ne-ar face să credem politica oficială şi bibliografia naţionalistă. După cum subliniază şi studii mai recente, începutul anilor '20 reflectă mai puţin obsesia naţionalizării statului român şi mai mult flexibilitatea identităţii locale, fuziunea dintre social, religios şi loialităţile etnice, respectiv sincretismul cultural ce caracterizează principalele centre urbane din noile regiuni unite cu România (Egry, 2013: 449-476).

Un alt factor important ce caracterizează eugenismul românesc şi care din nou îl diferenţiază de alte mişcări eugeniste este rolul elitei româneşti regionale. Aceasta a fost cea care a dus la bun sfârşit încorporarea Transilvaniei şi Banatului în România Mare şi tot ea a creat o nouă cultură naţională românească în Transilvania şi Banat după 1918, diferită de cea precedentă nu doar în termenii

obiectivelor politice, ci şi în privinţa agendei sale naţionale. Mişcarea eugenică românească, aşa cum s-a dezvoltat ea în Transilvania şi Banat după 1918, s-a poziţionat nu numai în relaţie de concurenţă cu eugenismul german şi maghiar, ci şi în cadrul unui proiect naţional românesc mai larg, din care şi-a conturat propria identitate. Existenţa naţiunii române a fost proclamată de Adunarea Naţională Românească reunită la Alba Iulia pe data de 1 decembrie 1918, însă ea mai trebuia să fie cartografiată fizic. Pentru a realiza acest deziderat, mişcarea eugenică românească şi-a asumat o dublă sarcină: întâi de toate, să identifice cine erau românii, iar în al doilea rând, să furnizeze o strategie pentru a-i educa în legătură cu importanţa lor biologică pentru viitorul naţiunii. Aici rolul jucat de ASTRA (Asociaţiunea Transilvană pentru Literatura Română şi Cultura Poporului Român) în promovarea ideilor eugenice în Transilvania şi Banat a fost esenţial (Turda, 2016: 29-58).

În termeni specifici, eugenismul a fost definit ca o naraţiune despre îmbunătăţirea umană şi a fost încadrat într-un proces de negociere, definire şi redefinire continue ale corpului naţional. Pentru elitele româneşti, eugenismul a oferit, de asemenea, o soluţie distinctivă la specificul biologic şi problemele sociale ce au caracterizat populaţia românească, de exemplu: amestecul etnic, depopularea, protecţia familiei, bunăstarea copiilor şi a tineretului etc. Naţiunea română a fost descrisă ca o entitate biologică ale cărei natalitate şi longevitate trebuie să fie îndeaproape supravegheate. Într-o vreme când teoriile destinului biologic seduceau atât elitele politice, cât şi pe cele intelectuale, eugeniştii au oferit oportunitatea regenerării naţionale combinând dogmele ştiinţifice cu noţiunile protecţionismului etnic. Istoria eugenismului arată astfel cât de instabil şi în nevoie constantă de reafirmare a

fost proiectul naţional românesc în perioada interbelică. Eugenismul a devenit necesar pentru controlul proiectelor identitare ce ameninţau să destabilizeze noul stat român, atât din punct de vedere politic, cât şi naţional. În acest sens, eugenismul a oferit atât de necesara protecţie fizică a frontierelor biologice ale naţiunii, dotând-o cu propria concepţie despre biopolitică.

Începuturile eugenismului românesc

Anul 1919 a marcat începutul cercetării eugenice româneşti organizate. În acest an, prima universitate românească din Transilvania, cu impresionantul nume *Universitatea Daciei Superioare* (redenumită Universitatea Regele Ferdinand I în anul 1927), a fost deschisă la Cluj, incluzând şi o şcoală de medicină. Decan al ei a fost Iuliu Haţieganu (1885-1959), căruia i s-a încredinţat şi directoratul renumitei Clinici Medicale a oraşului. În acelaşi an, Iuliu Moldovan (1882-1966), un medic român din comitatul Mureş, a fondat Institutul de Igienă şi Igienă Socială, afiliat universităţii, unde, începând cu anul academic 1921-1922, a predat cursuri de eugenie şi biopolitică. Preocuparea lui Moldovan pentru o teorie a eugeniei adaptată naţiunii române era parte a unui proces mai larg de renaţionalizare, pe care autonumitele autorităţi româneşti l-au realizat în Transilvania şi Banat în timpul Consiliul Dirigent al Transilvaniei, cu sediul la Sibiu între 1918 şi 1920, când a fost dizolvat de guvernul central de la Bucureşti. În calitatea lui de creator de instituţii publice, profesor universitar, ministru, pedagog şi preşedinte al ASTREI, contribuţia lui Moldovan la dezvoltarea cercetării sociale şi biomedicale

româneşti nu a fost egalată de-a lungul perioadei interbelice decât de sociologul Dimitrie Gusti (1880-1955).

În perioada interbelică, România Mare s-a confruntat cu vechi şi noi probleme ale populaţiei. Acum, acestea au fost însă definite în termenii sănătăţii sociale şi naţionale. Au fost introduse programe medicale şi sociale, reflectând un angajament faţă de ideile moderne privind igiena socială, sănătatea şi asistenţa publică. Ambiţia politică a fost de a crea un nou om şi o nouă România. Ştiinţele umaniste şi sociale au trecut printr-o conversie biopolitică; medicina, sociologia şi antropologia au fost privite ca „ştiinţe naţionale" ce trebuiau să ajute statul în eforturile lui de a îmbunătăţi sănătatea populaţiei şi de a menţine graniţele biologice, sociale şi culturale care separau pe cei ce aparţineau naţiunii române de ceilalţi, consideraţi „străini" sau chiar potenţial „inamici". Potrivit medicului Aurel Voina (1896-1967), medicina, igiena şi eugenismul urmau să fie folosite ca medii progresive prin care să se obţină atât de necesara transformare a societăţii româneşti (1924). Pentru elitele politice, culturale şi ştiinţifice româneşti, aceste idei nu erau simple teorii, ci ofereau bazele unui nou experiment de civilizaţie şi cultură naţională. Într-adevăr, crearea României Mari în anul 1918 a oferit noi oportunităţi pentru eugeniştii români de a planifica şi a dirija viitorul naţiunii printr-o nouă politică socială şi medicală. În centrul atenţiei s-a aflat ideea potrivit căreia îmbunătăţirea naţiunii române trebuia făcută nu numai prin educaţie şi progres intelectual, ci şi prin prevenţia, respectiv eradicarea bolilor contagioase, prin locuire şi salubritate moderne, prin igienă şi, nu în ultimul rând, prin conştientizarea valorii biologice a ţării.

La începutul anilor '20, un alt medic, Odiseu Apostol (1895-1980), a încercat să popularizeze eugenismul în ziarele locale din Cluj, ca, de pildă, *Cultura Poporului*. Tot atunci Iuliu Moldovan a

început să publice despre biopolitică în *Societatea de mâine* şi *Acţiunea Românească*. La fel ca şi în alte părţi din Europa acelui timp, eugeniştii români erau foarte îngrijoraţi din cauza degenerării sociale şi biologice a naţiunii. Aceşti autori au subliniat importanţa cercetării sociale în general şi a eugenismului în particular pentru cunoaşterea naţiunii. Un număr de reviste şi asociaţii au fost consacrate în anii ’20 îndeplinirii acestui deziderat. Spre exemplu, *Clujul Medical*, revista Facultăţii de Medicină, şi-a început publicarea în anul 1920, în vreme ce *Viaţa Medicală* a apărut la Timişoara în 1925. *Societatea de mâine* a fost lansată la Cluj în anul 1924, urmată, în 1926, de *Banatul*, la Timişoara. Împreună cu prestigioasa *Transilvania*, editată de ASTRA la Sibiu, aceste reviste au publicat regulat studii despre eugenism şi biopolitică. În cele din urmă, în 1927, a apărut la Cluj o revistă specializată în acest sens, *Buletin eugenic şi biopolitic*. Aceasta a susţinut şi a propagat continuu ideile lui Moldovan, respectiv cercetările de teren pe care le-au efectuat studenţii, colaboratorii şi colegii săi eugenişti. A fost prima revistă de popularizare a eugenismului românesc (a fost publicată, cu o scurtă întrerupere, între 1931 şi 1933, până în anul 1947).

Acest demers de popularizare a fost însoţit şi de o tentativă de instituţionalizare a eugenismului şi biopoliticii. Încă din anul 1921, Moldovan a înaintat o propunere la Inspectoratul Sanitar General din Cluj, solicitând deschiderea unei „facultăţi sau a unei academii de biopolitică” şi a unui institut de eugenie care să studieze „în mod historic, experimental şi statistic însuşirile rasei noastre şi principiile pentru a o îndruma spre bine” (1938: 337). Este interesant de remarcat faptul că, în anul 1921, medicul bucureştean Ioan I. Manliu (1886-?), influenţat de mişcarea eugenică americană şi germană, a propus: crearea unui birou de eugenie; stabilirea unor

catedre de igienă rasială la fiecare universitate din România; un congres eugenic anual; fondarea unui muzeu de igienă şi eugenie – toate cu scopul de a promova sănătatea rasei şi naţiunii române (1921: 39-42, 78-80). Ceea ce a oferit Moldovan nu era însă imitarea unor programe eugenice din alte ţări, ci o eugenie naţională bazată pe naţionalismul românesc tradiţional, dar şi pe elemente de progres social şi continuitate istorică, în vederea susţinerii procesului de îmbunătăţire individuală şi colectivă.

Un pas important în această direcţie a fost înfiinţarea, în 1925, la Cluj, a Secţiei Medicale şi Biopolitice a ASTREI, care a fost afiliată la Institutul de Igienă şi Igienă Socială. Iuliu Haţieganu a fost numit preşedinte, Iuliu Moldovan vicepreşedinte şi Aurel Voina secretar. Această secţie a înfiinţat, la rândul său, o nouă subsecţie de eugenie şi biopolitică, respectiv una de educaţie fizică. În anul 1927 s-a înfiinţat Secţia Feministă şi Biopolitică a ASTREI, condusă de Maria B. Baiulescu (1860-1941). Treptat, întreaga agendă culturală a ASTREI s-a umplut de idei eugenice şi biopolitice. Deja din anul 1926, la adunarea generală a ASTREI ţinută la Zalău, Moldovan a propus adoptarea biopoliticii ca ideologie dominantă a asociaţiei. Propunerea lui a fost acceptată, conducând, în cele din urmă, la crearea, în 1929, a unei noi organizaţii numite Şoimii Carpaţilor, sub conducerea lui Haţieganu, al cărei ţel principal era educaţia medicală a tineretului român. Finalmente, în termenii propagandei scrise, o serie de cărţi consacrate eugenismului, aşa-numita „Bibliotecă eugenică şi biopolitică”, a început să fie publicată în anul 1925; prima carte din serie a fost una semnată de Iuliu Moldovan, numită *Igiena Naţiunii: Eugenia*.

Acest vast program instituţional şi publicistic a promovat ideea unei teorii ştiinţifice despre naţiune, alături de ideea că un stat-

naţiune modern presupune o populaţie sănătoasă şi numeroasă. Unii eugenişti, ca, de pildă, Iuliu Moldovan, Gheorghe Banu, Gheorghe Marinescu sau Sabin Manuilă, au fost foarte activi în aceste reţele instituţionale, grupuri de cercetare şi subsecţii care acţionau la nivel naţional, regional, municipal şi local. Deşi gradul implicării lor reale a variat de-a lungul timpului, efortul depus pentru promovarea ideilor eugenice a rămas constant până la finele celui de-al Doilea Război Mondial. Aplicarea eugenismului şi ideologia naţională care a stat la baza lui au contribuit direct la un proces de inginerie etnică, pe care l-am numit „procesul de biologizare a identităţii naţionale" (Turda, 2010).

Eugenism şi biopolitică *à la roumaine*

Teoria românească eugenică despre naţiune s-a bazat pe două concepte dezvoltate de Moldovan: *igiena naţiunii*, înţeleasă ca o teorie eugenică, şi *biopolitica*, interpretată ca aplicarea eugenismului la realităţile naţionale. În anul 1921, în cursul său ţinut primei generaţii de studenţi de la Institutul de Igienă şi Igienă Socială din Cluj, Moldovan a definit eugenismul ca o „ştiinţă care se ocupă cu studiul biologiei şi patologiei naţiunii". La fel de importantă este şi clarificarea teoretică pe care a oferit-o Moldovan: „În mod intenţionat", spune el, „am înlocuit noţiunea igienei rasei cu igiena naţiunii, căci numai această formă mai concretă, mai corespunzătoare realităţii şi necesităţilor noastre arată în adevărata ei lumină actualitatea, importanţa ei şi necesitatea realizării" (1923: 71). La rândul ei, biopolitica a fost descrisă ca o „ştiinţă bazată pe legile inalterabile ale biologiei,

[care] studiază legăturile tuturor manifestaţiunilor în viaţa unui stat cu problema dominantă a sănătăţii şi eugenezei (*sic!*) şi armonizarea acelor manifestaţiuni în scopul unei îndestulări trupeşti şi sufleteşti în lupta pentru existenţă, iar în partea ei aplicată fixează forma de guvernare, organizare în stat, legi şi regulamente mai potrivite pentru ajungerea acelui scop" (Moldovan, 1923: 73).

În cartea sa intitulată *Igiena Naţiunii: Eugenia*, publicată în 1925, teoria sa despre eugenie a dobândit o formă definitivă. Întâi de toate, el a plasat eugenismul în interiorul naţionalismului românesc, definit nu de limbă şi cultură, cât mai ales de moştenirea biologică. „Simt româneşte", a susţinut el, „nu pentru că locuiesc în ţare mea şi nu pentru că vorbesc româneşte". Ceea ce a contat a fost conştientizarea relaţiei dintre trecut şi prezent şi dintre individ şi naţiune. „Sunt român", a continuat el, „pentru că am convingerea că, în venele mele, circulă un sânge diferit de al altor popoare şi prin moşi şi strămoşi o picătură chiar şi din sângele acelora care au contribuit la făurirea, la plămădirea naţiunii mele. Această legătură de sânge, această legătură biologică de rasă, ne face Români" (Moldovan, 1925: 9).

Individul a contat numai dacă a contat şi comunitatea sa naţională, iar din acest motiv eugenismul a dorit nu doar să protejeze naţiunea de declin, ci, mai important, să asigure existenţa ei continuă. Ţelul eugenismului era astfel acela de a păstra „nepătat ori chiar [de a ridica] patrimoniul ereditar" al naţiunii (Moldovan, 1925: 12). Dacă eugenismul englez, aşa cum a fost el conceput de Francis Galton (1822-1911), se „ocupă", potrivit lui Moldovan, „numai cu factorii cari pot modifica în bine ori în rău calităţile de rasă ale generaţiilor viitoare, (…) igiena naţiunii în felul conceput de noi, bazată pe faptul că naţiunea este o formaţiune

biologică, de rasă, se ocupă atât cu factorii cari determină calităţile, cât şi cu cei de importanţă pentru asigurarea numerică a generaţiei viitoare, dar în plus se năzuieşte a garanta pentru generaţia actuală, ca fiecare să-şi poate da în raport cu capacitatea sa biologică optimul de contribuţie pentru binele naţiunei şi al patriei" (1925: 36-37).

Statul naţional a fost descris drept suma organizaţiilor şi instituţiilor preocupate de sănătatea populaţiei, în vreme ce naţiunea era privită şi valorizată ca putând fi îmbunătăţită prin tehnicile eugenice ale selecţiei sociale şi biologice. Familia a fost plasată în centrul acestei teorii a eugeniei naţionale, iar Moldovan a descris măsuri de protejare a ei atât sociale, cât şi biologice. Aceasta a fost o altă trăsătură distinctă a eugenismului lui Moldovan, care nu a accentuat importanţa rasei sau a clasei sociale, precum eugeniştii germani sau cei englezi. Pentru a face posibilă educaţia populaţiei privind responsabilitatea biologică faţă de naţiune, era nevoie, credea Moldovan, de o instituţie specializată. Un institut pentru biologia şi igiena naţiunii, a recomandat el, „trebuie creat de urgenţă şi înzestrat în modul cel mai perfect posibil, căci el va trebui să studieze trecutul nostru biologic şi să dicteze felul şi mijloacele acţiunei nostre biopolitice naţionale" (Moldovan, 1925: 69).

Caracterizând eugenismul ca fiind exclusiv naţional, Moldovan a oferit instrucţiunile privind felul în care să se realizeze o îmbunătăţire biologică a românilor, însă nu pe baza selecţiei negative şi a segregării, ca în Statele Unite ale Americii, de exemplu, sau a ideii de puritate rasială, ca în Germania nazistă, ci prin educaţie şi prin crearea unui sistem de protejare biologică a familiei. Aceasta a presupus, înainte de toate, adoptarea unei politici naţionale centralizate pe principii eugenice. El a dezvoltat

această idee mai mult în a doua sa carte, publicată în 1926 şi intitulată *Biopolitica*. Cartea lui Moldovan a fost prima de acest gen din Europa care a combinat eugenismul şi biopolitica într-o filosofie totalizatoare a perfecţionării naţiunii. Maria Bucur a descris corect această carte drept „un manifest care a pledat pentru un stat eugenic bazat complet pe principii biologice” (2002: 83). După cum a menţionat Moldovan, statului român i se cerea să fie condus „de îndatorirea supremă de a garanta înainte de toate prosperitatea biologică a capitalului uman. Capitalul uman este totalitatea cetăţenilor, iar prosperitatea biologică este integritatea lor fizică, intelectuală şi sufletească” (1926: 5). Prosperitatea economică şi progresul cultural au fost pur şi simplu integrate aspectelor biologice ale identităţii naţionale şi s-au bazat pe presupunerea că legile evoluţiei şi ale eredităţii guvernau viaţa indivizilor şi a popoarelor. Viziunea politică corespunzătoare pentru o asemenea realitate era ceea ce Moldovan a numit „eugenismul biopolitic”, specific României.

Aşa cum era de aşteptat, Moldovan a pledat pentru introducerea unor politici familiale adecvate ca mijloace necesare de îmbunătăţire eugenică, în primul rând încurajarea uniunilor benefice între românii sănătoşi. Protejarea familiei a fost descrisă drept „singurul element care determină evoluţia patrimoniului ereditar”, de a cărei „puritate depinde viitorul biologic” (Moldovan, 1926: 15, 18). Moldovan s-a opus „eliminării brutale a celor cu defecte fizice”, dar a recunoscut că, în fapt, calea de urmat era excluderea lor completă de la actul de reproducere, adică sterilizarea eugenică. Accentul a fost pus pe controlul reproducerii sociale şi biologice, descrisă drept singurul fundament de lungă durată al statului biopolitic românesc.

Trei sunt elementele distincte ale acestei teorii eugenice. Întâi de toate, este importanţa familiei, apoi legătura tradiţională dintre reproducere şi viitorul naţiunii şi, finalmente, conexiunea caracteristică dintre valoarea socială şi cea biologică. Moldovan a adaptat teoriile eugenice existente pentru a reflecta condiţiile specifice ţării lui. Urmărind să aducă laolaltă indivizii şi comunitatea naţională, Moldovan a crezut că eugenismul este o doctrină ştiinţifică destinată să-i unească pe toţi membrii naţiunii române. Ceea ce le trebuia românilor – credea el – nu era vreo ideologie politică acţionând în numele naţiunii, ci o nouă sinteză a idealurilor naţionaliste şi eugenice. Aceste două cărţi, *Igiena Naţiunii: Eugenia* şi *Biopolitica*, au constituit textele programatice ale eugenismului românesc. Moldovan a fost, indiscutabil, unul dintre cei mai importanţi oameni publici din perioada interbelică, legând eugenismul de procesul larg şi de anvergură al transformării naţionale început în anul 1918.

*

În anul 1932, Moldovan a devenit preşedintele ASTREI. Din acel moment, eugenismul a devenit unul dintre principalele proiecte ale ASTREI, privită ca o sursă de naţionalism regenerativ şi de progres ştiinţific, conturată pentru a asigura dominaţia românească în Ardeal şi Banat. În anul 1934, Secţiunea Medicală şi Biopolitică a fost redenumită *Secţiunea de Eugenie şi Biopolitică*, avându-i pe Moldovan preşedinte, respectiv pe Iordache Făcăoaru (1897-1984) – eugenist şi unul dintre discipolii săi – secretar. După cum a sugerat şi Maria Bucur, eugeniştii români au transformat ASTRA în „cea mai mare organizaţie românească nonguvernamentală cu un program eugenic coerent” (2002: 23).

Având filiale în Maramureş, Transilvania, Crişana şi Banat, adevărata contribuţie eugenică a acesteia a fost propaganda pe care a făcut-o în satele româneşti. La fel ca şi alţi eugenişti români, Moldovan a valorizat ţărănimea ca bază a organismului naţional. Acceptarea ideilor eugenice ale lui Moldovan de către ASTRA a fost treptată şi numai cu ajutorul preşedinţilor de filiale locale a reuşit el să-şi promoveze versiunea îmbunătăţirii naţionale la nivelul satelor şi comunelor din Transilvania şi Banat în anii ’30. În perioada iunie 1930 – iunie 1931, de exemplu, Secţiunea Eugenică şi Biopolitică a organizat peste 150 de conferinţe în satele din Transilvania, iar în anul 1935 – 315 conferinţe, incluzând şi prezentarea a 72 de filme (Preda, 1944: 122). Această implicare s-a referit la ideea că teoriile eugenice şi biopolitice trebuiau demonstrate şi adaptate pentru a convinge populaţia în legătură cu importanţa lor.

Reviste regionale, ca, de pildă, *Progres şi cultură*, fondată în 1933 de un grup de intelectuali români din Târgu Mureş, atestă creşterea gradului de acceptare a eugenismului în afara centrelor universitare principale, cum au fost cele de la Bucureşti, Cluj şi Timişoara. În anul 1934, nimeni altul decât viitorul istoric al Transilvaniei, Vasile Netea (1912-1989), a scris un articol în această revistă, intitulat „Eugenia şi problemele ei”, în care a reafirmat importanţa biopolitică a naţiunii şi a familiei pentru îmbunătăţirea socială şi biologică a ţării. „Prin mijloacele eugeniei”, a argumentat Netea, „se pot ridica şi validita (*sic*) în sânul unei naţiuni toate valorile ei biologice şi intelectuale, mărindu-le puterea de creaţie şi de rezistenţă” (1934: 23).

Din poziţia autorităţii sale de preşedinte al ASTREI, Moldovan a reiterat, la toate şedinţele generale ţinute anual în oraşele din Transilvania, angajamentul său faţă de eugenie şi biopolitică. Spre

exemplu, în discursul său de deschidere a adunării generale a ASTREI ţinute la Timişoara în anul 1937, Moldovan a detaliat viziunea lui biopolitică. În cadrul unui declin generalizat al calităţii şi densităţii populaţiei, este o nevoie presantă – a afirmat Moldovan – de reevaluare a capacităţii fizice a naţiunii române sau a lipsei acesteia. Nu s-a făcut suficient – credea Moldovan – pentru a se cultiva, în Transilvania şi în Banat, „interesul nostru pentru tradiţia şi rostul nostru etnic" (1937: 368).

Nu era nevoie însă doar de o campanie educaţională pentru a trezi interesul populaţiei faţă de propria istorie etnică, ci şi de o cercetare eugenică organizată. Au fost sugerate următoarele centre de cercetare: „un centru pentru studierea istoriei noastre etnice care să ne elucideze originile" şi, la fel de important, „factorii interni şi externi care determină dezvoltarea noastră calitativă şi ca număr deopotrivă", apoi un „centru de cercetare arheologică" şi unul pentru cercetare etnobiologică, respectiv un centru pentru „cercetare antropologică pentru structura rasială a naţiunii noastre"; urmau un „centru de cercetare etnobiologică" şi „unul de cercetare etnogeografică". Mai erau un „centru pentru biosociologie" laolaltă cu un „centru pentru etnografie şi artă populară", respectiv „un centru pentru practici juridice ce provin de la înţelepciunea strămoşilor noştri, dar necesare pentru a ghida viaţa socială şi economică în conformitate cu legile etnice". În plus, Moldovan a mai propus „un centru pentru filosofie şi etică românească, pentru a studia ordinea socială şi concepţia despre viaţa specifică a poporului nostru", precum şi un „centru de etnopsihologie pentru studiul sufletului românesc". Revenind la aspecte mai palpabile ale cercetării, el a mai propus „un centru de etnopatologie", pentru a studia problemele de sănătate care afectează naţiunea, şi un „institut de demografie". Toate aceste cercetări în sfera socială,

rasială, medicală, culturală şi religioasă a naţiunii române urmau să fie aduse laolaltă „într-un vast institut de etnoeugenie şi biopolitică”, al cărui rol crucial era de a centraliza cercetarea şi de a produce apoi „cunoaşterea realităţilor noastre etnice şi studiul organizaţiunii de stat şi societate” (Moldovan, 1937: 369). La fel de ambiţioasă a fost sugestia lui Moldovan ca, odată formate în fiecare centru universitar din România, aceste institute de cercetare să-şi unească forţele pentru a forma o facultate de biopolitică unde studenţii şi profesorii deopotrivă să poată beneficia de pregătire eugenică propriu-zisă.

*

Moldovan nu a fost singurul eugenist care a propus o formă specifică de „eugenie românească”. În cartea lui din 1936, *Eugenie pentru neamul românesc*, doctorul psihiatru Grigore I. Odobescu (1881-1958) a criticat metodele eugenismului negativ, în special sterilizarea, ca fiind „străine” mentalităţii româneşti. „Degeneraţii” din România, a afirmat Odobescu, au fost, în mare, rezultatul condiţiilor economice precare, al bolilor venerice şi al condiţiilor de igienă nesatisfăcătoare. Odobescu credea că erau nenumărate exemple ce demonstrau „minunata calitate a substanţei biologice” intrinsecă naţiunii române. Ce trebuia făcut, prin urmare, era „educarea maselor”. Programul educaţional nu numai că urma să ridice standardele sociale şi economice, ci, mai important, avea drept rezultat „ridicarea nivelului biologic” al populaţiei. „Aceasta constituie pentru ţara şi neamul nostru metoda eugenică cea mai naturală şi mai eficace.” (Odobescu, 1936a: 15)

Odobescu a reafirmat aceste argumente în alt studiu, intitulat *Politica eugenică*, unde a insistat că orice introducere a vreunei

politici eugenice în România ar trebui să ia în considerare particularităţile locale. Cu alte cuvinte, „dacă voim a avea în vedere pentru ţara noastră o politică eugenică, adică numai urmărirea unor rezultate concrete în proporţii cât mai întinse cu putinţă, atunci se impune imperios să ne preocupăm în primul rând de satisfacerea cerinţelor ce decurg din realităţile noastre. Deci, în afară şi înainte de elementele universale ale problemei, se cere să ţinem seama de caracterele ei specifice nouă" (Odobescu, 1936b: 10). Pentru Odobescu, soluţia eugenică ce putea aduce beneficii României era următoarea: „Ridicarea nivelului biologic (realizabilă în mare parte prin educaţia maselor), fiind o metodă pozitivă şi mai ales preventivă, cu efecte generale nelimitate, este desigur superioară sterilizării, metodă negativă, în faza de experienţă, care nu e nici măcar curativă, căci are aplicaţiuni cu totul reduse numai la cazuri extreme: transmiterea infailibil integrală la urmaşi a caracterelor generatorilor, nesocotind deci factorii de modificare ai ei" (1936b: 11). Odobescu a oferit altă soluţie la declinul social în locul sterilizării eugenice. El a insistat că sănătatea fizică şi mintală în mediul rural şi agrar din România proteja naţiunea de formele degenerării urbane cunoscute în ţările industrializate ale Europei Occidentale.

Idei eugenice negative

Nu trebuie să presupunem însă că alte idei eugenice nu au fost discutate în România. La fel ca în ţări precum Germania, Anglia, Statele Unite ale Americii sau Suedia, unii eugenişti români au militat nu doar pentru un eugenism pozitiv axat pe protejarea

familiei şi îmbunătăţirea sănătăţii populaţiei, ci şi pentru un eugenism negativ, prin care cei găsiţi „nesănătoşi”, „bolnavi” sau „antisociali” erau separaţi de cei „sănătoşi” şi majoritari. Profesorul de igienă Constantin I. Andronescu (1859-1943), de exemplu, a propus încă din 1912 introducerea certificatelor de sănătate pentru căsătorii şi sterilizarea eugenică. Declarându-se vechi suporter al practicilor eugenice, Andronescu a deplâns faptul că „la rasa omenească dimpotrivă se îngăduie o stare de lucruri din cele mai detestabile care contribuie foarte mult, nu mai zic la degenerarea populaţiei, dar mai ales la degenerarea rasei omeneşti” (1912: 4).

După cum a explicat şi fondatorul şcolii de istoria medicinei din Cluj, medicul Valeriu Bologa (1892-1971), în *Revista sănătăţii*, eugenismul „va împiedica deci căsătoria sau cel puţin înmulţirea indivizilor de calitate inferioară” (1921: 83). Eugeniştii au jucat un rol major în educarea contemporanilor lor, făcându-i să cunoască complexitatea degenerării sociale şi biologice a societăţii omeneşti. Unii au dat totuşi glas unor previziuni deprimante, portretizând degenerarea ca pe o calamitate naţională ce putea pune în pericol viitorul naţiunii române. În acelaşi an, 1921, Ioan Manliu, amintit mai sus, sugera că: „1) Orice individ degenerat trebuie sterilizat şi, de se poate, să fie redat societăţei. 2) Orice individ degenerat şi sterilizat, trebuie să rămâe izolat în azile şi colonii, până va putea fi redat societăţei ca element folositor. 3) Izolarea pe viaţă să se facă numai la acei indivizi ce rămân şi după sterilizare periculoşi societăţei, cătând a exploata energia lor cât mai mult pentru întreţinerea lor şi pentru societate, în grădini, ateliere etc.” (1921: 21).

Un deceniu mai târziu, în 1931, Manliu a cerut din nou „sterilizarea degeneraţilor”, incluzând aici indivizi afectaţi de condiţiile sociale şi medicale, precum psihopaţii, epilepticii,

criminalii şi alcoolicii, suferinzii de hemofilie sau cancer. Manliu nu i-a iertat nici pe aceia care erau „remarcabil de urâţi”. Şi ei trebuiau sterilizaţi. Manliu şi-a exprimat ideile despre degenerarea biologică într-un limbaj eugenic care descria naţiunea română în pragul unei crize biologice generalizate. Soluţia era nu numai introducerea sterilizării pe motive eugenice, ci şi lărgirea sferei de acţiuni pentru sterilizare, pentru a-i include pe toţi indivizii consideraţi un pericol pentru buna funcţionare a organismului naţional: „Dela sterilizarea câtorva mii de indivizi, internaţi sau liberi, nu se poate aştepta o schimbare a constituţiei noastre ereditare. Pentru a opri degenerarea unei naţiuni, *trebuie să sterilizăm în masă*” (Manliu, 1931: 378, s.a.).

Asemenea altor eugenişti, Manliu credea că societatea românească existentă era dominată de egalitarismul liberal, o ideologie politică care era în detrimentul viitorului naţional. Această ideologie trebuia înlocuită cu o nouă filosofie biopolitică, iar Manliu a invocat şcoala, Biserica, sistemul judiciar, administraţia şi armata pentru a contribui la „refacerea biologică” a naţiunii române. Faptul că Manliu a făcut apel şi la Biserica Ortodoxă pentru a ajuta la diseminarea gândirii eugenice are o importanţă particulară. Într-o ţară precum România, în care creştinii ortodocşi reprezentau 72,6% din întreaga populaţie, Biserica Ortodoxă a jucat un rol important în toate aspectele vieţii. Acceptarea sau nu a viziunii eugenice a lui Manliu despre transformarea biologică completă a societăţii româneşti depindea, în ultimă instanţă, de sprijinul Bisericii Ortodoxe. În consecinţă, Manliu a îndemnat Biserica Ortodoxă „să facă uz de autoritatea ei morală covârşitoare, să se pronunţe afirmativ pentru epurarea biologică şi să treacă la fapte” (1931: 382).

În anii ’30 şi ’40, în majoritatea statelor europene au fost introduse legi care permiteau practicile eugenice negative, cum ar fi reglementările mariajului, segregarea sexuală sau chiar sterilizarea. Prin natura sa, sterilizarea eugenică are implicaţii semnificative pentru stat, deoarece îi oferă mijloacele de a reduce cheltuielile şi de a reinvesti în alte sectoare alte vieţii publice, nemaitrebuind să acorde asistenţă grupurilor sociale considerate disgenice. De exemplu, în Germania, Legea prevenirii descendenţilor cu afecţiuni ereditare a fost adoptată oficial pe 14 iulie 1933, devenind efectivă la 1 ianuarie 1934; Suedia introduce în 1934 sterilizarea obligatorie a persoanelor suferind de nebunie, debilitate mentală şi alte tulburări mentale. O legislaţie similară este adoptată în Norvegia (1934), Suedia şi Finlanda (1935), Estonia (1936) şi Lituania (1937), care prevedea sterilizarea obligatorie pe motive medicale, sociale şi eugenice. Eugeniştii au raţionalizat ingineria socială şi au pledat pentru transformarea biopolitică a statului-naţiune, fie că era vorba despre purificarea naţiunii de „genele deteriorate”, fie despre protejarea naţiunii de amestecul cu elementele „rasiale inferioare”. Lucrări de popularizare a acestor metode au apărut şi în România, cum a fost aceea a avocatului Eugen Petit (1882-1959) şi a laringologului Gheorghe Buzoianu (1901-1974), *Sterilizarea din punct de vedere juridic şi chirurgical*, publicată în 1934. În acelaşi timp, unii medici psihiatri au susţinut legea sterilizării voluntare a pacienţilor din spitalele de boli mentale, cu acordul familiei, pe care au propus-o la al XI-lea Congres de Neurologie, Psihiatrie, Psihologie şi Endocrinologie din 1931. Fără îndoială că unii eugenişti români, ca şi colegii lor germani sau suedezi, credeau în necesitatea dezvoltării biologice a rasei, dar ambiţiile lor teoretice nu corespundeau întotdeauna realizărilor politice.

Odată cu invadarea Poloniei, în 1939, şi cu izbucnirea războiului, eugeniştii din România, la fel ca şi în celelalte ţări europene, nu numai că au împărtăşit multe dintre preocupările rasiale ale naţionaliştilor, ci au preluat şi prezumţiile negative ale reformatorilor sociali legate de mediul social. Asemenea Italiei fasciste şi Germaniei naziste, între 1940 şi 1944 au apărut în România variate forme de biopolitici radicale, care au consacrat ideea unui stat totalitar văzut ca o emblemă a supremaţiei etnice româneşti. La fel ca şi ceilalţi igienişti rasiali de pretutindeni, cei români au adoptat şi au apărat principiile ingineriei etnice şi segregării sociale. Unii dintre ei, precum Toma Petrescu, Sabin Manuilă, Liviu Stan, fraţii Iordache şi Gheorghe Făcăoaru, au cerut interzicerea căsătoriilor dintre români şi membrii minorităţilor etnice (mai ales evrei) şi sterilizarea romilor (Turda, 2009: 77-104). Ca atare, responsabilitatea faţă de generaţiile prezente şi viitoare ale românilor, pe care aceşti eugenişti au promovat-o, a fost, în cele din urmă, expresia perfectă a agendei de radicalizare naţională al cărei scop era de a utiliza contextul internaţional ca şablon pentru o transformare politică a întregii ţări. Sprijinul acordat sterilizării de către intelectuali de marcă, precum Manuilă, s-a conformat noilor obiective ideologice ale gândirii româneşti eugenice după 1940, ca şi tendinţei generale a regimului mareşalului Ion Antonescu între 1941 şi 1944 spre omogenizare naţională şi purificare etnică (Solonari, 2010). În ciuda unor dezbateri aprinse, susţinătorii români ai măsurilor eugenice negative nu au reuşit să obţină însă din partea elitelor politice sprijinul necesar pentru legiferarea sterilizării eugenice.

Concluzii

Până la începutul anului 1940, eugenismul românesc, atât ca concept, cât şi ca mişcare social-politică, a promovat îmbunătăţirea socială, culturală şi biologică a naţiunii. Izbucnirea celui de-al Doilea Război Mondial în anul 1939 şi pierderile teritoriale din anul următor au contribuit semnificativ la radicalizarea mesajului eugenic. În acest context, ideile lui Moldovan despre biopolitică au coincis cu largile tendinţe naţionaliste ale noului regim care s-a instituit după abdicarea lui Carol al II-lea, în septembrie 1940. O nouă politică naţională românească a fost stabilită, care a considerat o serie de probleme biologice ameninţătoare pentru comunitatea naţională românească. În 1941, Mihai Antonescu (1904-1946), viceprim-ministru şi ministru de Externe, a confirmat, de asemenea, fundamentul biologic al noului stat român, subscriind la axioma politică împărtăşită de eugeniştii români: „Individul nu înseamnă nimic; naţiunea este totul" (1941: 85-86). România se îndrepta spre crearea unui stat biologic-etnic. S-a crezut că doar un astfel de stat putea, în contextul internaţional al momentului, să fie gardianul calităţilor biologice ale naţiunii care urmau să fie întărite nu numai sub stindardul ideologiei culturale şi politice, ci şi printr-o nouă sinteză a moralităţii biologice şi eugenice. Nici măcar un moderat precum filosoful Constantin Rădulescu-Motru (1868-1957) nu ezita să lege eugenismul de o politică naţional-rasistă în 1941: „În sfârşit, întreaga orientare a politicii de stat, în ceea ce priveşte îmbunătăţirea stării sanitare a populaţiei, asistenţa publică, măsurile de eugenie şi tot ce este legiferare de un caracter mai general, se va face în conformitate cu tendinţele fundamentale ale rasei, singurele care pot să-i asigure o

continuitate pe perioadele lungi istorice” (1941: 33). Radicalizarea ideologică şi politică îi atinsese şi pe numeroşi moderaţi…

O investigare a elementelor specifice ale eugenismului românesc ne determină, de fapt, să regândim tradiţiile istoriografice aplicate la discuţia despre eugenism în Europa în general. Patru elemente pot fi considerate importante în cazul României: rolul dominant al statului-naţiune; rolul istoric al ţărănimii ca întrupare a fertilităţii rasiale şi a vigorii naţionale; rolul regiunilor şi al minorităţilor etnice în crearea subculturilor eugenice; şi, în sfârşit, eşecul eugenismului negativ.

Importanţa culturală şi politică a eugenismului românesc de-a lungul perioadei interbelice a derivat din nevoia de protecţie eugenică şi îmbunătăţire biologică a naţiunii. Spre deosebire de alte ţări, în România eugenismul a existat şi a funcţionat aproape exclusiv prin larga sa agendă de *edificare naţională*, integrându-se astfel sui-generis în „ontologia etnică” (Antohi, 2002) a poporului român. Ca plan de reconstrucţie conturat la începutul anilor ’40, incluzând transferul de populaţie între România şi ţările ei învecinate, alături de expansiunea militară în Est, definiţia eugenică a identităţii naţionale şi dezideratul controlului populaţiei au dobândit influenţă. Transformarea finală a eugenismului românesc într-o cultură naţională oficială s-a impus în anul 1943, odată cu crearea la Bucureşti a Comisiei pentru promovarea şi protecţia capitalului biologic al naţiunii. Ea îl avea în frunte pe Moldovan ca preşedinte. Scopul său pe termen lung, de a crea în România un institut eugenic şi biopolitic, era aproape de îndeplinire. Comisia, într-adevăr, a luat în discuţie crearea unui institut de biologie etnorasială, care să fie compus din cinci secţiuni: genetică umană, bioantropologie, biopolitică, eugenie şi, finalmente, un birou care să aibă în vedere talentele etnice. Aceste

cinci secţiuni, în schimb, erau divizate în peste 20 de subsecţiuni care includeau domenii precum: heredopatologie, serologie, biopolitică, demografie, eugenie negativă, migraţie etc. Ca o reflecţie a noilor realităţi politice, comisia a propus ca institutul să poarte numele mareşalului Ion Antonescu.

Institutul propus era descris ca încununarea celor peste 20 de ani ai demersului eugenic şi biopolitic din România iniţiat la Cluj de Iuliu Moldovan şi discipolii săi. În acest scop, în ianuarie 1944, Comisia a propus o lege care viza protecţia familiei, ce a oficializat principalul crez eugenic al lui Moldovan: familia ca fundament al vieţii pentru naţiunea şi statul române. Legea solicita certificat medical prenupţial, impunerea unor măsuri eugenice adiţionale pentru protejarea familiei şi introducerea sterilizării obligatorii pentru cei care aveau boli ereditare sau mentale.

Sfârşitul războiului şi schimbările politice care au urmat au împiedicat atât institutul de biologie etno-rasială, cât şi legile pentru protecţia familiei să devină realitate. Nu a putut fi împiedicat însă fluxul de idei privind îmbunătăţirea naţională pe care Moldovan şi ceilalţi eugenişti români le-au susţinut încă din anul 1920. În perioada comunistă, ideile eugenice şi biopolitice, mai ales cele legate de protecţia familiei şi a creşterii demografice, au fuzionat din nou, iar în cele din urmă s-au materializat într-o formă particulară de politică naţională ale cărei cauze şi origini putem să le înţelegem mai bine acum, dar ale cărei impact şi semnificaţie pentru România secolului XX rămân încă puţin cunoscute.

Referinţe bibliografice

Andronescu, Constantin I., 1912, „Eugenia”, *Higiena*, vol. (1) 29: 4.
Antohi, Sorin, 2002, „Romania and the Balkans; From Geocultural Bovarism to Ethnic Ontology”, *Tr@nsit online*: 21.
Antonescu, Mihai A., „Principiile nouei reforme a Statului Român”, *Societatea de mâine*, vol. (19): 85-87.
Banu, Gheorghe (ed.), 1940, *Problemele sanitare ale populaţiei rurale din România*, Tipografia F. Göbl, Bucureşti.
Bărbulescu, Constantin, 2015, *România medicilor. Medici, ţărani şi igienă rurală în România de la 1860 la 1910*, Humanitas, Bucureşti.
Bokor, Zsuzsa, 2013, *Testtörténetek. A nemzet és a nemi betegségek medikalizálása a két világháború közötti Kolozsváron*, ISPMN Publishing, Cluj-Napoca.
Bologa, Valeriu, 1921, „Eugenezia”, *Revista sănătăţii*, vol. (1) 3: 83.
Bucur, Maria, 2002, *Eugenics and Modernization in Interwar Romania*, Pittsburgh University Press, Pittsburgh.
Egry, Gábor, 2013, „Navigating the Straits; Changing Borders, Changing Rules and Practices of Ethnicity and Loyalty in Romania after 1918”, *Hungarian Historical Review*, vol. (2) 3: 449-476.
Georgescu, Tudor, 2016, *The Eugenic Fortress: The Transylvanian Saxon Experiment in Interwar Romania*, CEU Press, Budapesta.
Manliu, Ioan I., 1921, *Crâmpeie de eugenie şi igienă socială*, Tipografia „Jockey-Club”, Bucureşti.
Manliu, Ioan, 1931, „Sterilizarea degeneraţilor”, *Revista de igienă socială*, vol. (1) 5: 375-382.
Moldovan, Iuliu, 1923, „Dare de seamă asupra activităţii Institutului de Igienă şi Igienă Socială în anul şcolar 1921-1922”, *Anuarul Universităţii din Cluj pe anul şcolar 1921-1922*: 66-80.
Moldovan, Iuliu, 1925, *Igiena Naţiunii: Eugenia*, Institutul de Igienă şi Igienă Socială, Cluj.
Moldovan, Iuliu, 1926, *Biopolitica*, Institutul de Igienă şi Igienă Socială, Cluj.
Moldovan, Iuliu, 1937, „Cuvânt de deschidere a Adunării Generale a «Astrei» din Timişoara”, *Transilvania*, vol. (68) 5: 365-372.
Moldovan, Iuliu, 1938, „Documente din trecut. Adresă şi proect de lege privind înfiinţarea unei Academii biopolitice, Inspectoratul general sanitar şi de ocrotire Cluj. No. 31628/921”, *Buletin eugenic şi biopolitic*, vol. (9) 11-12: 336-339.

Moldovan, Iuliu, 1943, *Statul etnic*, Tipografia „Cartea Românească din Cluj”, Sibiu.

Netea, Vasile, 1934, „Eugenia şi problemele ei”, *Progres şi cultură*, vol. (2) 4: 20-25.

Odobescu, Grigore, 1936a, *Eugenie pentru neamul românesc*, Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului, Bucureşti.

Odobescu, Grigore, 1936b, *Politica eugenică*, Institutul de Arte Grafice „Eminescu”, Bucureşti.

Preda, Gheorge, 1944, *Activitatea „ASTREI” în 25 ani de la Unire, 1918-1943*, Institutul de Arte Grafice „Dacia Traiană”, Sibiu.

Rădulescu-Motru, Constantin, 1941, „Tipul rasial românesc după indicele cefalic”, *Revista Fundaţiilor Regale*, vol. (8) 4: 16-33.

Solonari, Vladimir, 2010, *Purifying the Nation: Population Exchange and Ethnic Cleansing in Nazi-Allied Romania*, Woodrow Wilson Centre Press, Washington.

Turda, Marius, 2009, „«To End the Degeneration of a Nation»: Debates on Eugenic Sterilization in Inter-war Romania”, *Medical History*, vol. (53) 1: 77-104.

Turda, Marius, 2010, *Modernism and Eugenics*, Palgrave, Basingstoke.

Turda, Marius, 2014. *Eugenism şi modernitate. Naţiune, rasă şi biopolitică în Europa (1870-1950)*, traducere de Răzvan Pârâianu, Polirom, Iaşi.

Turda, Marius, 2016, „Romanian Eugenic Sub-Culture and the Allure of Biopolitics, 1918-1939”, *Acta Poloniae Historica*, vol. (114): 29-58.

Turda, Marius, Aaron Gillette, 2016, *Latin Eugenics in Comparative Perspective*, Bloomsbury, Londra.

Voina, Aurel, 1924, *Eugenia şi igiena naţiunii*, Tipografia Naţională, Cluj.

Secularizarea, un „decalaj” religios al societăţii noastre?
Cazul Bisericii Ortodoxe Române

Mirel Bănică
Vintilă Mihăilescu

Religia este, probabil, cel mai cuprinzător şi mai sensibil teren pe care se joacă rivalitatea excepţionalismelor româneşti. Acest lucru este oarecum explicabil, căci ortodoxia a fost considerată *ab initio* o componentă fundamentală şi definitorie a identităţii naţionale, dar în acelaşi timp a fost şi a rămas o ortodoxie „latină”, ce se considera distinctă de acea pravoslavnică şi, în anumite privinţe, şi de acea grecească, ba chiar, uneori, diferită prin anumite particularităţi „naţionale” chiar şi de tradiţia bizantină. Totodată, deşi „latin”, într-o ţară care îşi trage modernitatea de la „ideea de Roma” (Pârvan, 1919/1992), acest creştinism răsăritean nu prea s-a împăcat cu idealul apusean al modernităţii, şi el componentă la fel de fundamentală şi definitorie a identităţii naţionale.

Există deci teme şi preocupări mai vechi, legate de rolul şi aportul civilizaţionale ale ortodoxiei, perioada interbelică fiind cea

mai bogată în exemple de acest gen. Lupta dintre „modernişti” şi „tradiţionalişti” include, inevitabil, ortodoxia. Ne vom mărgini aici să amintim două poziţii extreme. Astfel, *Istoria civilizaţiei române moderne* a lui Eugen Lovinescu a declanşat o amplă polemică în presa vremii cu privire la locul şi rolul ortodoxiei în noul proiect de societate al României Mari. În acest context, Lovinescu, de pe poziţia sa „sincronistă”, se dezice categoric de „religia ortodoxă, un ferment al orientalizării, religie obscurantistă, înţepenită în ticuri şi formalism (…), care a impus o limbă liturgică şi un alfabet străin, fără a ne ajuta la crearea unei culturi şi arte raţionale” (1997: 6-7). Nichifor Crainic îi răspunde la fel de virulent în „A doua neatârnare”: „Şi-acum o întrebare cade în chip firesc: în creaţia noastră culturală ne vom orienta după Eminescu sau după Lovinescu? După noi înşine sau după Europa? După disciplina tradiţionalismului sau după «legea imitaţiei»? Am văzut: una înseamnă viaţă în continuă creaţie; cealaltă – abdicare, anulare, sincopă, moarte” (1926: 5). În numele ortodoxiei răsăritene şi autohtone, Crainic îl consideră pe Lovinescu „un epigon anacronic al vechilor latinişti” (1926: 4) şi îi reproşează orientarea sa europenistă („intelectualiştii europenizanţi”). Or, „orientarea spre Occident”, va afirma Crainic trei ani mai târziu, este un nonsens, căci „orientare” cuprinde în sine cuvântul *Orient* şi înseamnă îndreptarea spre Orient. Iar România, prin aşezarea sa în lume, este deja „orientată”, miturile creştine ale poporului român fiind astfel „orientale” – în măsura în care sunt autohtone (Crainic, 1929). Lăsând deoparte referirea la Orient – care este mai mult polemică şi destul de singulară în geografia simbolică a acestor dispute –, viziunea autohtonistă asupra ortodoxiei este cât se poate de clară şi se opune categoric „sincronismului” modernist al lui Lovinescu. Între aceste extreme, dezbaterile şi disputele au fost

însă extrem de efervescente şi de nuanţate, chiar tabăra „ortodoxiştilor”, care împărtăşea idealul unei identităţi între naţiune şi confesiune, fiind de fapt mult mai divizată în interior decât se crede îndeobşte.

Să adăugăm la aceste lucruri, destul de cunoscute, faptul că, în astfel de situaţii, căile „simfoniei bizantine” ale ortodoxiei româneşti, în speţă ale Bisericii Ortodoxe Române, au fost adesea mai încâlcite decât în cazul altor ţări ortodoxe din zonă.

Nu ar trebui să fie deci de mirare că, în condiţiile crizei identitare a (post)modernităţii tranziţiei actuale, credinţa şi instituţiile sale sunt invocate din nou de toată lumea, ori pentru a fi învinuite de eşecurile societăţii, ori ca să fie mobilizate pentru salvarea acesteia – sau cel puţin pentru a o menţine pe o „linie de plutire”, pe care însă nimeni nu o poate defini exact. Pe de o parte, există acuzele de neadaptare a Bisericii la valorile occidentale sau incriminarea anumitor practici şi valori religioase percepute drept anacronice, dacă nu de-a dreptul dăunătoare dezvoltării individului; pe de altă parte, identitatea noastră naţională este percepută ca fiind organic legată de ortodoxie şi considerată, în consecinţă, singura cale de cunoaştere adevărată, de educaţie morală şi, în ultimă instanţă, de mântuire naţională. Pe scurt, „România moaştelor şi România politicii”, cum rezumă sec Andrei Cornea: „Una dintre ele ocupă străzile pentru a se închina la moaştele Sfintei Parascheva, în vreme ce cealaltă ocupă străzile pentru a manifesta pentru dreptate şi a da jos guverne pe care le resimte nedrepte şi corupte”. În acest caz, nu ortodoxia însăşi este considerată „premodernă”, ci masele ortodoxe, o „Românie a moaştelor, o Românie rurală în cea mai mare parte, nefericită, îmbătrânită, premodernă, dar a cărei umanitate nu este lipsită de valoare. Pentru ea, credinţa religioasă, devenită adesea simplă

superstiţie, e o consolare, adesea unică” (Cornea, 2015). Suspiciunea de religie şi Biserică „premoderne” este însă şi ea destul de răspândită: „Cred că este legitim să ne întrebăm, cu respectul cuvenit”, îşi începe Tereza-Brînduşa Palade, de data aceasta de pe o poziţie catolică, articolul intitulat „Cuvioasa premodernitate”, „de ce confesiunea ortodoxă majoritară în România exhibă, cel puţin în raport cu cultele occidentale, trăsături premoderne atât de accentuate”.

Cel mai legitim ni se pare însă, parafrazând titlul acestui volum, să ne întrebăm de ce este BOR astfel, şi nu doar să afirmăm că este altfel. Din această perspectivă, BOR constituie şi un excelent studiu de caz pentru a înţelege logica discursului excepţionalist, precum şi efectele, pe termen mediu şi lung, ale dramatizării emoţionale şi normative ale excepţiei.

În cele de faţă, ne vom concentra aşadar asupra situaţiei, imaginii şi acţiunilor Bisericii Ortodoxe Române în contextul actual de (re)poziţionare a României pe mereu problematicele sale axe de „modernizare”, fără a aduce în discuţie, pe cât posibil, întreaga problematică a ortodoxiei şi a adepţilor săi, care depăşeşte cu desăvârşire menirea acestui articol şi posibilităţile autorilor.

BOR, un „corp social” suspect?

O conştiinţă a diferenţei Bisericii Ortodoxe Române în cadrul „corpului” naţional, punându-i sub semnul întrebării legitimitatea, datează de relativ puţină vreme. Este dificil de stabilit o dată certă. Am putea fixa însă, cu aproximaţie, începuturile noului discurs „excepţionalist” privind BOR la începutul anilor 2000. Atunci

izbucnesc în spaţiul public crize cu repetiţie, legate de calitatea manualelor şcolare şi prezenţa icoanelor şi simbolurilor religioase în sălile de clasă. Ne aflăm în complicaţii ani ’90 şi în perioada de revenire treptată a religiei în spaţiul public. Ani de pasaj, insuficient cunoscuţi şi analizaţi pe măsura importanţei lor în înţelegerea faptului religios contemporan, mai ales în ceea ce priveşte dinamica de continuitate care a existat, în ciuda aparenţelor, între faptul religios din perioada comunistă, foarte complex, şi întreaga sa desfăşurare postrevoluţionară.

Trebuie să ne întoarcem însă în anii comunismului pentru a înţelege mai bine această schimbare. În opinia lui Olivier Gillet, unul dintre criticii cei mai acerbi, dar şi cei mai lucizi ai Bisericii Ortodoxe Române din acea perioadă, imediat după 1948, BOR a avut de ales între opoziţia faţă de noul regim şi colaborarea cu el. Prin vocea patriarhului Justinian Marina, aceasta a ales „calea de mijloc”: *apostolatul social*. Această doctrină, care a prevalat în toată perioada comunistă, combina sui-generis Tradiţia ortodoxă şi Înnoirea comunistă, conform formulei devenite celebre în institutele teologice şi în publicaţiile Bisericii Ortodoxe: „Tradiţie şi Înnoire” sau „Fidelitate şi Înnoire” (Gillet, 2001).

Odată cu căderea comunismului, Biserica a reprezentat o nevoie naţională de purificare şi de detaşare de valorile comuniste, chiar dacă ea însăşi nu efectuase un necesar *travail de mémoire* asupra unor episoade de colaborare cu statul comunist şi de servicii reciproce cu acesta. După cum constată Kathy Rousselet în cazul Rusiei, „în cadrul unui proces de inversiune simbolică, tot ceea ce fusese interzis apare deodată ca fiind posibil. În ochii populaţiei ruse, religia devine simbol al eliberării şi al rupturii cu vechiul regim”. Mai departe, Rousselet îl citează pe Aleksandr Siniakov, care constată, la rândul său, că „tot mai mulţi înalţi

funcţionari se prezintă acum drept credincioşi ortodocşi (…). Pentru noua generaţie, a deveni creştin ortodox este o modalitate de a se desprinde de trecutul sovietic” (Rousselt, 2013: 14-15).

Şi în România, la începutul anilor ’90, religia era sinonimă cu libertatea şi etica individuală, într-o perioadă tulbure, de reaşezare entuziastă a valorilor din societate. Pentru primul autor, acest lucru a fost şi o experienţă personală. Participam, de exemplu, ca auditor liber la conferinţe publice având ca subiect religia ortodoxă. Unele dintre ele aveau invitaţi de marcă (nu întotdeauna teologi), iar nivelul lor intelectual şi spiritual era foarte ridicat. Ritmul – alert, proaspăt. Era vorba despre veritabile exerciţii de „catehizare” publică şi moralizare a spaţiului public prin formarea „din mers” a unei elite ortodoxe, dialog între Biserică şi laici etc. Dispărută şi uitată pe nedrept este acea perioadă astăzi, în ciuda importanţei sale pentru înţelegerea situaţiei actuale!

Apar atunci şi educaţia religioasă în şcoli, primele manuale de religie, de o naivitate înduioşătoare pentru unii, înfricoşătoare pentru alţii. De atunci datează celebrele povestioare despre „Vasilică Neatent” şi faptele sale rele şi necugetate, cele care au ajuns astăzi argumentul suprem anticlerical al unor ONG-uri ce luptă pentru libertatea conştiinţei. Şi ele se pot înscrie în această optică a „moralizării” spaţiului public, de includere, şi nu de excludere a religiei din societate, tipică pentru acea perioadă, chiar dacă, odată cu trecerea timpului, ele apar ca fiind, în cel mai bun caz, stângace şi neadaptate învăţământului modern. Dar aspectul cel mai important pe care am dori să-l subliniem este că, în ciuda acestor stângăcii – sau „gafe de comunicare”, dacă preferaţi –, „excepţionalismul firesc” al Bisericii Ortodoxe Române (un minim efort de reflecţie teologică ne spune că Biserica „nu este din lumea aceasta”), de la felul de a fi în lume şi în societate al preoţilor şi

ierarhilor până la aspecte „mărunte”, legate de ritual, era acceptat ca atare de societate.

Protestele de stradă care au avut loc după tragedia de la Colectiv din Bucureşti, în noiembrie 2015, au reprezentat însă un punct de cotitură în istoria recentă a Bisericii Ortodoxe Române, în sensul că, pentru prima oară, aceasta a fost contestată deschis şi violent în spaţiul public, direct în stradă. Alain Besançon, analizând fenomenul Mai 1968 (iar noi înclinăm să credem că noiembrie post-Colectiv constituie un Mai 1968 românesc, în miniatură), avansează ideea că, în astfel de momente, are loc o prăbuşire a autorităţii în planul moravurilor şi al religiei. Au fost afectate „toate relaţiile ce puteau fi o metaforă sau o analogie a relaţiilor părinte-copil, care structurează textele sacre ale civilizaţiei noastre” (2007: 348). Or, acest „noiembrie 2015”, când au murit, la propriu, „copii”, iar BOR a refuzat sau nu a fost capabilă să stea la căpătâiul lor ca „părinte” spiritual, a produs o ruptură mult mai profundă, mai ales faţă de această nouă generaţie, care îşi făcea, vizibil, intrarea în istorie tot cu această ocazie. O ruptură amplificată simbolic de o imagine care s-a aşezat în imaginarul colectiv: în timp ce toată lumea vorbea despre îngerii din *#Colectiv*, unii părinţi şi câţiva preoţi s-au referit la victimele tragediei în termeni de „satanism”. Excepţii, desigur, dar cu o putere de impact uriaşă. Reparaţia morală adusă un an mai târziu, din iniţiativa Arhiepiscopiei Bucureştilor, prin monumentul „Îngerului” ridicat în curtea bisericii Sfântul Nicolae – Broşteni, nu a mai putut remedia lucrurile.

Erodarea încrederii în BOR începuse deja, dar acesta a fost, probabil, momentul când s-au destrămat toate relaţiile simbolice „ce puteau fi o metaforă sau o analogie a relaţiilor părinte-copil” – şi astfel începutul unei reale delegitimări morale a Bisericii. A fost, poate, un moment de conştientizare şi radicalizare a unui conflict

societal general, care avea să se exprime, cu timpul, prin opoziţia dintre „tineri” şi „bătrâni”.

Astăzi, după un sfert de secol de la marea schimbare a Istoriei, situaţia este radical diferită faţă de începuturile postcomunismului. Dacă între 1990 şi 1996 încrederea în Biserică a crescut uşor, dar sistematic, menţinându-se la +/–85% până în 2009 (Tufiş, 2009), după 2010 aceasta s-a prăbuşit constant, pentru ca în 2016 doar 58% dintre români să mai declare că au încredere în BOR şi numai 51% în preoţi (IRES, 2016). Ce s-a întâmplat deci, cum s-a ajuns aici?

Starea de fapt.
Linii de schimbare ale spaţiului religios

Înainte de a încerca un răspuns plauzibil la întrebarea de mai sus, vom prezenta un portret sintetic al „stării de fapt” a Bisericii Ortodoxe Române şi al religiei ortodoxe române astăzi, urmărind câteva dintre liniile de schimbare şi de tensiune care au străbătut câmpul religios românesc al ultimelor decenii.

Pierderea ruralităţii. Exodul, depopularea şi criza satului românesc

Fiecare dintre societăţile europene poartă marca unor „rădăcini religioase” care îi sunt proprii. Pentru România, ortodoxia a fost indisolubil legată de sat, ruralitate, de un fel de a crede impregnat de calendarul şi religiozitatea populare. Fără a mai vorbi de un

anumit tip aparte de transmitere a cunoştinţelor şi gesturilor religioase, bazat în mare parte pe oralitate şi repetiţia mecanică a unor gesturi magico-rituale.

Dar mult visatul „ţăran român” nu mai există decât în fotografiile de la Muzeul Ţăranului Român sau în fantasmele unor ortotradiţionalişti români. Îmbătrânirea, migraţia masivă în străinătate, agricultura de tip industrial care nu mai are nevoie de ţărani şi „*savoir-faire*-ul” lor ancestral i-au dat lovitura de graţie. Satul „tradiţional”, mediul în care a crescut ortodoxia românească şi cu care s-a contopit organic, este, practic, pe cale de dispariţie. Avem de-a face acum cu două tendinţe contrarii. Pe de o parte, cei ce refuză să creadă – şi să se convingă cu propriii ochi – că societatea rurală românească tradiţională este în agonie. Pe de altă parte, tendinţa de a trata religia şi satul ca pe o „comoară memorială naţională”, care trebuie apărată cu orice preţ. Numai că această construcţie de tip patrimonial a memoriei religioase este fragilă şi dă naştere la tensiuni. Un exemplu semnificativ în acest sens îl constituie folclorizarea extremă a religiosului în scopuri patrimoniale şi/sau de marketing. Scoase din universul rural, în care altădată aveau un sens bine precizat, toate aceste simboluri religioase, devenite bunuri de consum curent, constituie o mărturie a slăbirii religiei ca memorie colectivă naţională. Nimic „excepţional” în toate acestea, se trece doar într-o nouă etapă de secularizare, deja consumată în Occident, cea de „exculturare religioasă”: „armătura religioasă” a societăţii noastre cedează într-un ritm accelerat, transmisia memorială clasică nu mai funcţionează, religia a devenit supermarket religios şi substanţă de lucru pentru marketing – fiecare îşi alege ceea ce crede că i se potriveşte sau nu. Forţa instituţiilor asupra individului s-a subţiat până la dispariţie, o stare de fapt sintetizată în de acum faimoasa

formulă a socioloagei britanice Grace Davie (1994): *believe without beloging.* A crede fără a aparţine, de fapt, nimănui, liber de orice restricţie instituţională sau de altă natură. În cazul ruralului, al „postţăranului" deteritorializat, această apartenenţă devine una „reziduală", în sensul că se vorbeşte despre „oralitate reziduală", o apartenenţă-refugiu, contextuală, difuză şi cel mai adesea personală: credinţa nu mai este „comunitară", constrângătoare şi firească în acelaşi timp.

Pe fondul pierderii puterii coercitive a Bisericii, al disoluţiei religiozităţii rurale, apar şi în România fenomene de „transfer de sacralitate" (Champion *et al.*, 2007), după schema deja probată în Occident, dar care la noi se declină în forme specifice. Fără a exista, din păcate, o cercetare aprofundată în domeniu, se poate vedea totuşi cum efectele sacrului deturnat se pot orienta spre obiecte sau curente inedite şi neaşteptate. Françoise Champion menţionează, în acest sens, acţiunea umanitară, ecologia, noile utopii, cum ar fi credinţa în progresul tehnic absolut etc.[1]

Parte din acestea le găsim şi la noi. Ceea ce pare să fie însă cu adevărat specific României este următorul aspect: ruralul se stinge, dar, odată cu el, se naşte o nouă „religie": religia-satului-românesc-de-altădată, cu obiceiurile sale, bucatele şi bucătăria lui, tradiţii reinventate sincretic etc. Tot în acest fel sunt exploatate fantasmatic şi comercial şi produsele de mănăstire. Există, în acest moment, o adevărată economie a produselor mănăstireşti (de la cosmetice la produse alimentare şi de îmbrăcăminte), care arată o nouă logică de producţie, dar şi o reinvestire a clivajului clasic sacru/profan în spaţiul public. Nu avem încă o viziune de ansamblu asupra acestui fenomen şi a economiei ei din cauza fragmentării extreme a producţiei şi nici studii specifice. Este evident însă că, şi în acest caz, e urmată o tendinţă manifestată mai întâi în Occident

şi „bricolată” identitar în România. Secularizare şi răspuns la o „pierdere” în acelaşi timp, această explozie a biotradiţiei este un semn al violentei schimbări post-1990, dar şi al „negocierii” permanente pe care o societatea o poartă cu ea însăşi, în căutarea unor principii etice stabile într-o lume în schimbare: Satul a murit, trăiască satul!…

Descompunerea/Recompunerea comunităţilor religioase

Aşa cum menţionam anterior, încă nu am luat suficient în calcul o anumită continuitate între practica religioasă moştenită din comunism (cel puţin din anii târzii ai acestuia) şi practicile religioase contemporane. Într-un mod aparent paradoxal, comunismul a provocat o întărire a solidarităţii (familiale, locale, etnice) sau chiar a celor microlocale (de genul „locatarii de la scara B a blocului D24”). Multe dintre aceste comunităţi au jucat un rol incontestabil în dezvoltarea vieţii religioase după 1990, devenind actori importanţi ai „renaşterii” religioase. Cu timpul, aceste celule de coagulare a mulţimii credincioşilor au început să dispară însă, fiind înlocuite cu altele – iar efectele acestei stări de fapt încă nu ne sunt cunoscute pe deplin. Continuarea acestui „paradox” o constituie deci faptul că, în acest moment, practica religioasă propriu-zisă (frecventarea lăcaşurilor de cult ortodoxe) este mult mai extinsă – selectiv! – în zonele urbane, acolo unde, în anumite cartiere, bisericile se dovedesc a fi adesea neîncăpătoare. Astfel, ia naştere un nou tip de comunitate parohială – dar această observaţie empirică ar trebui susţinută de analize mai extinse la nivelul parohiilor[2]. Pentru Bucureşti şi alte oraşe mari ale ţării,

deteritorializarea parohiei constă în faptul că geografia şi teritoriul prestabilit al parohiei nu mai constituie un criteriu de apartenenţă a enoriaşilor acesteia. Adesea, credincioşii frecventează o parohie aflată la mare distanţă de locul de reşedinţă, invocând ca motiv al alegerii lor calităţile aparte ale preoţilor parohi (charisma personală sau, mai rar, calitatea predicii), muzica psaltică, arhitectura lăcaşului de cult sau comunităţi unite de practica „desei împărtăşanii".

Atât în mediul rural, cât şi în urban, şi-a făcut apariţia şi o altă formă de „comunitate de practici": pelerinajul, declinat într-o mare varietate de expresii, de la cele strict individuale la cele organizate de „agenţii de voiaj" ale Bisericii Ortodoxe Române sau ale unor persoane private. Şi aici ne înscriem în tendinţa occidentală de evoluţie a religiosului. Oricât ar părea de paradoxal, gestul pelerinului în modernitate este extrem de personal, în care se amestecă motivaţii diverse: turism, „dezvoltare personală", regăsirea sinelui etc. Biserica, de fapt, controlează foarte puţin motivaţia profundă a pelerinului. El este un subiect autonom, prea puţin supus constrângerilor instituţionale venite din partea acesteia. Dar asupra acestui subiect vom reveni mai târziu.

Accelerarea şi extinderea practicii pelerinajelor după 1990 au condus la fenomene insolite pentru ortodoxie, cum ar fi tendinţa de permanentizare a pelerinajului. Avem şi pelerinaje cu dată fixă, cum ar fi Sfânta Parascheva de la Iaşi şi Sfântul Dimitrie cel Nou de la Bucureşti (14, respectiv 27 octombrie), dar şi pelerinaje care nu mai ţin cont de date calendaristice fixe. A se vedea, în acest sens, „fenomenul" Arsenie Boca de la mănăstirea Prislop, intim legat de discursul excepţionalist actual.

Tot din ultimii ani ai comunismului am moştenit şi o formă specifică de „nebuloasă mistico-ezoterică": amestec de New Age,

medicină tradiţională, diferite traco-dacisme şi terapii alternative, aşa cum erau ele promovate – fapt uitat aproape cu desăvârşire în prezent – în reviste gen *Flacăra* sau altele asemenea ei. Pe acest fond, s-au grefat astăzi diferite referinţe şi ingrediente seculare, din diferite domenii: ecologie, dezvoltare spirituală, curente bio-eco. Efectul secularizant al acestora este evident, prin restructurarea sacrului departe de instituţia Bisericii, acesta fiind acum folosit ca materie primă de diverse grupuri sau curente de gândire şi/sau de acţiune socială, mai mult sau mai puţin structurate şi/sau mercantile. Modernizarea câmpului religios îşi urmează cursul, configurând forme sui-generis de „sincronism".

„Etica ortodoxă" şi spiritul capitalist

Roland J. Campiche, distins sociolog elveţian, este de părere că o trăsătură de bază a modernităţii religioase, indiferent de aria sa confesională, este tendinţa de a conferi un caracter „opţional" alegerii religioase, într-un context generalizat de pierdere de putere a bisericilor în spaţiul public (1992). Or, pe acest teren al opţiunilor, al libertăţii de alegere şi de expresie a individului, s-a produs, probabil, confruntarea profundă dintre o nouă generaţie, pătrunsă de „spiritul capitalist", şi „etica ortodoxă", conservatoare şi limitativă prin natura ei.

Acel „noiembrie 2015" românesc, invocat deja, a scos la lumină o nouă categorie socială, formată după anii 2000, denumită, adesea, „tinerii de multinaţională" (sau poate ar fi fost mai corect să-i numim „tinerii *din* multinaţională" – eventual, generic, tinerii din mediul privat de afaceri şi diverse ONG-uri). Orice denumire am prefera, este vorba despre oameni care muncesc intens, în schimbul unor salarii ce le permit o existenţă onorabilă. Ori au

propriile afaceri de succes, care le permit să fie autonomi financiar. Călătoresc mult, citesc mult, au prieteni reali şi virtuali pe toate continentele – o aculturare treptată, nu una forţată. Şi, foarte important, nu au cunoscut comunismul tardiv al căderii lui Ceauşescu şi nu sunt influenţaţi de balastul memorial al acestuia.

Ritualul ortodox, cu toată scenografia sa complicată şi durata „interminabilă", li se pare demodat. Nu (mai) înţeleg rostul anumitor „rituri de trecere" religioase (cununie, botez), iar din această cauză, se înregistrează şi o scădere a numărului acestora. Totodată, dorinţa de „autentic" (exotic?) îi face să pună în scenă nunţi „tradiţionale". La fel ca şi mass-media, pe reţelele sociale sunt extrem de critici faţă de ierarhia ortodoxă cu girofar, care, în opinia lor, nu manifestă empatie faţă de problemele reale ale societăţii, dar sunt, adesea, mai mult decât toleranţi faţă de anumite figuri pitoreşti-charismatice, selectate din rândurile călugărilor şi clerului.

Ei reprezintă, probabil, cel mai tipic produs al modernităţii româneşti post-1989, prin cultura sinelui, conştiinţa diferenţei, exaltarea subiectivităţii individuale, promovarea interesului social imediat. Această tendinţă se dezvoltă odată cu omogenizarea modului de viaţă şi cu ştergerea structurilor de solidaritate de altădată, inclusiv cele moştenite din perioada comunistă. Nu mai sunt înrădăcinaţi nici teritorial, nici comunitar, la fel ca şi colegii lor din Occident. Nu contestă ideea de Dumnezeu şi de divinitate, în general, dar este vorba despre un *Personal Jesus*, cu gândul la celebrul hit al formaţiei Depeche Mode, cu cheile la purtător. În schimb, autoritatea istorică, „oficială", „tradiţională" (este greu de găsit termenul potrivit) este contestată deschis, în stradă sau, şi mai des, pe vasta autostradă a internetului şi a reţelelor sociale. S-ar putea ca nu atât religia şi nici măcar ortodoxia să fie puse sub semnul întrebării, ci autoritatea Bisericii în această chestiune,

devenită intimă şi privată. Psihologii ar spune, probabil, că aici se confruntă o formă tradiţională de „colectivism”, mai veche decât cea moştenită din comunism, şi un „individualism” emergent, de tip burghez occidental. Dar ce este „excepţional” în această schimbare de raportare la religie?

Repunerea în discuţie a „simfoniei bizantine” şi a efectelor sale

„Amestecul” Bisericii în treburile statului este perceput ca unul dintre cele mai mari „păcate” ale societăţii româneşti. Acesta este însă unul constitutiv şi definitoriu pentru întreaga lume ortodoxă. Pentru ortodoxie, puterea laică este şi ea o reprezentare a lui Dumnezeu pe pământ, e „dorită” ca atare de Dumnezeu – şi, în consecinţă, trebuie respectată şi de Biserică, şi de stat. Orice „divorţ” între puteri este, din acest punct de vedere, „heterodox”. Acesta e fundamentul dogmatic al „simfoniei bizantine”, fără de care este greu să pricepem sensul relaţiilor dintre Biserică şi stat în lumea ortodoxă.

În contextul actual de mari prefaceri, subtila „simfonie bizantină” a raporturilor dintre Biserică şi stat, modalitate de înţelegere a „serviciilor reciproce” pe care cele două entităţi şi le fac una alteia, a ajuns la limitele alcătuirii sale clasice. Menţionam mai sus faptul că, pentru perioada comunistă, BOR nu a trecut printr-un necesar *travail de mémoire* asupra colaborării sale cu statul comunist; mai mult, a făcut tot posibilul ca anumite episoade particulare ale unor înalţi prelaţi să rămână „secretizate”. „Exceptarea” nu i s-a iertat, deşi nici societatea românească, în ansamblul ei, nu a reuşit acest *travail de deuil* după moartea anunţată a comunismului. După

căderea comunismului, această colaborare s-ar putea defini, rezumând la maximum, astfel: Biserica sprijină tacit şi discret statul şi reprezentanţii săi, dacă aceştia ajută direct sau indirect instituţia religioasă. Putem aminti, de exemplu, practica unor administraţii locale de a finanţa, parţial sau integral, costurile aferente participării la pelerinaje interne sau externe – sub forma unor autobuze „pelerino-electorale”. La marile pelerinaje de la Iaşi, Bucureşti, Nicula etc., de pildă, au fost prezenţi, după Revoluţie, mai toţi politicienii importanţi ai ţării. Ei au folosit aceste mari adunări de oameni ca mijloc electoral şi instrument de identificare cu naţiunea română şi moştenirea sa religioasă şi culturală. Participarea lor a contribuit, dincolo de beneficiul electoral pomenit mai sus, la invocarea energiilor întregului corp social, atât cât mai sunt ele active în acest moment. Iar din punct de vedere teologic, BOR nu poate refuza cuiva accesul la astfel de sărbători, indiferent de poziţia sa publică.

Trebuie menţionate şi donaţiile pe care oamenii de afaceri şi politicienii le fac pentru construcţia unor noi lăcaşuri de cult sau întreţinerea unor mănăstiri, dar şi altele, mai greu de apreciat, datorită discreţiei ce le înconjoară, destinate unor personalităţi charismatice (mari duhovnici, stareţi), care scapă, în general, cadrului instituţional. Aceste practici arată, pe de o parte, „flexibilitatea” religiei ortodoxe, care se adaptează modernităţii prin reinventarea vechilor gesturi de danie şi milostenie, iar pe de altă parte, le permite politicienilor şi oamenilor de afaceri să se integreze în comunităţile lor, în schimbul unei atitudini mai îngăduitoare în ceea ce-i priveşte – un fenomen întâlnit în toate ţările ortodoxe post-1990. Preoţii exercită o autoritate „personalizată” asupra credincioşilor din parohie, în funcţie de vârstă, profesiune, stare financiară, furnizând sfaturi

„personalizate” fiecăruia. Această diversitate de tratament nu este considerată o slăbiciune internă, ci, din contră, un mijloc de adaptare la nevoile fiecăruia. Dar bogaţilor parcă li se „iartă” mai uşor decât săracilor… Totul se înscrie însă, de fapt, în logica generală de privatizare şi individualizare a faptului religios.

Mai atrag atenţia numeroasele „centre sociale”, construite mai ales în cadrul parohiilor urbane, cu banii publici. Din păcate, nu pare să existe, până în prezent, un studiu serios cu privire la acestea, în ciuda schimbării importante pe care o reprezintă acum în evoluţia ideii de parohie şi comunitate religioasă. Prima impresie – ce-i drept, foarte subiectivă – este că, în ciuda unor excepţii notabile, ele nu-şi îndeplinesc mai deloc misiunea iniţială şi oficială: ajutorarea celor săraci şi construirea unor legături sociale prin Biserică.

Contestarea deschisă a moravurilor şi calităţii clasei politice contemporane nu avea cum să nu atingă, prin ricoşeu, şi Biserica Ortodoxă Română, de care aceasta este legată „simfonic”, aşa cum încercam să sugerăm prin cele câteva exemple de mai sus. Trebuie însă subliniat faptul că religia ortodoxă constituie astăzi un element intrinsec al modului de guvernare în toate ţările în care aceasta este majoritară. Iar acest fapt se datorează nu numai „politicului” ca atare, ci şi elitelor democratice, care au folosit-o în reconstrucţia identitară a anilor de după căderea comunismului (Rousselet, 2013). Fără a fi câtuşi de puţin o exonerare *de jure* a Bisericii Ortodoxe Române, cele câteva exemple vor să atragă însă atenţia că, *de facto*, starea actuală a „simfoniei bizantine” nu este imputabilă doar unui conservatorism interesat al Bisericii. De pe o poziţie cât se poate de critică faţă de BOR, antropologul Florin Poenaru atrage şi el atenţia că, „desigur, BOR este ombilical legată de stat şi de politic. Însă critica secular-umanistă a acestei relaţii

este superficială şi îndreptată în direcţia greşită. Problema nu este BOR ca atare, ci statul" (2013). Din altă perspectivă şi referitor la alt spaţiu ortodox, Kathy Rousselet constată că, în cazul Rusiei, revirimentul ortodoxiei nu ţine doar de continuitatea Bisericii şi de schimbarea socială, ci, în primul rând, de strategiile geopolitice ale statului (2013: 19).

Folosită masiv de toată „lumea bună" şi „anticomunistă" pentru „lepădarea de comunism" imediat după căderea acestuia, religia a devenit acum suspectă pentru această imixtiune. Să nu uităm deci că victoria, în 1996, a democraţiei şi a elitelor progresiste a fost pecetluită prin faimoasa întrebare: „Domnule preşedinte, credeţi în Dumnezeu?". Dumnezeu-agent-electoral-al-statului-de-drept? Întreaga ambivalenţă a „simfoniei bizantine" postcomuniste este rezumată, într-un fel, în această frază inaugurală! Ea dezvăluie, învăluind, esenţa problemei: nici statul, nici Biserica nu şi-au dorit o simplă coabitare, ci au întreţinut, mai discret sau mai făţiş, o permanentă cooperare. Iar societatea s-a obişnuit în aşa măsură cu aceasta, încât a ajuns s-o considere, cel mai adesea, definitorie şi definitivă.

Spre aducere aminte, un foarte scurt flashback în istoria modernă a „simfoniei bizantine" româneşti. 1863: Legea privind „secularizarea averilor mănăstireşti" este promulgată de Alexandru Ioan Cuza, cu scopul declarat de a recupera mănăstirile aflate sub obedienţă grecească şi în ciuda unor opoziţii majore din partea tuturor marilor puteri europene, cu excepţia Franţei. Gestul este privit ca unul „patriotic" de o bună parte a clasei politice, dar rezistenţa internă a clerului este foarte puternică. Decembrie 1864: „Decretul organic pentru înfiinţarea unei autorităţi sinodale centrale pentru afacerile religiei române". 1865: „Legea pentru numirea de mitropoliţi şi episcopi eparhi în România". Mitropoliţii şi episcopii

sunt justiţiabili pentru delicte spirituale înaintea Sinodului ţării, dar pentru orice alte delicte se află sub jurisdicţia Curţii de Casaţie; sunt simpli cetăţeni! Reacţiile Bisericii devin tot mai virulente. Cuza-Vodă este somat să „proroge" legea, să organizeze consultări sinodale şi o dezbatere socială mai amplă. Acestor proteste li se alătură presiunile diplomatice ale tuturor patriarhiilor autocefale din lumea ortodoxă. „La 1/13 iulie 1865, patriarhul ecumenic Sofronie al III-lea a comunicat şi celorlalte patriarhate şi Biserici Autocefale Ortodoxe hotărârile Sinodului de la Constantinopol, din 15 aprilie 1865, cerându-le ajutorul pentru înlăturarea situaţiei de criză. Tot el a convocat, în toamna aceluiaşi an, un nou Sinod la Constantinopol, unde s-au condamnat iarăşi legiuirile bisericeşti ale lui Vodă Cuza, fiind trimisă o nouă scrisoare la Bucureşti, datată 8 octombrie 1865" (Stamatin, 2011: 201). Februarie 1866: Cuza abdică. Presiunile împotriva legilor lui Cuza, considerat promotorul unor politici „potrivnice bisericii strămoşeşti", devin mai vehemente. „Un număr de 10 arhierei au trimis un memoriu primatului de la Bucureşti, în care se reitera necanonicitatea numirii episcopilor de către puterea laică, recomandându-se scoaterea lor din posturi, «oricine ar fi»." Eliberaţi de „teama amestecului catolicismului", alţi înalţi prelaţi trimit o scrisoare Patriarhiei de Constantinopol, „înştiinţându-l pe patriarh despre demersul făcut puterilor garante pentru susţinerea «ortodoxiei dacice»" (Stamatin, 2011: 202). Se consideră că sinodul constituit de Cuza are drept scop principal să schimbe din temelii alcătuirea Bisericii Ortodoxe şi este contestat. Riscul de disoluţie a tânărului stat pluteşte în aer. Pentru a evita acest dezastru, se recurge la contele Filip de Flandra şi, după refuzul acestuia, la prinţul Carol de Hohenzollern-Sigmaringen. România adoptă, în 1866, o constituţie modernă, care o calchia, în mare

parte, pe cea belgiană, prin care se acordă şi o anumită libertate cultelor, îngrădită însă, la presiunea otomanilor, de articolul 7, care prevedea că numai cei de rit creştin puteau cere cetăţenia (acest articol nu exista însă în versiunea iniţială a Constituţiei). Sub presiunea marilor puteri occidentale, de data aceasta, şi în ciuda opoziţiei Bisericii, şi acest ultim impediment este suprimat în 1879: egalitatea cultelor, în integralitatea sa, devine constituţională. Totodată, Biserica negociază şi ea măsuri compensatorii pentru pierderile suferite – şi le obţine în mare măsură. BOR şi statul cad din nou la pace şi conlucrează la imaginarea unei mitologii naţionale, în care Politicul şi Religia au fost dintotdeauna şi salutar mână în mână pentru propăşirea neamului. De la Mircea cel Bătrân la Mihai Viteazul, toţi domnitorii români au fost şi ctitori de mănăstiri, Ştefan cel Mare devenind figura paradigmatică: mare om de stat şi, în acelaşi timp, sfânt (Leuştean, 2014). Această „dublă natură" a omului de stat se încetăţeneşte în aşa măsură, încât chiar şi astăzi 65% dintre români (75% în Moldova, patria lui Ştefan cel Mare) consideră că o persoană care nu crede în Dumnezeu nu poate fi un bun politician (IRES, 2013). Emil Constantinescu a ştiut deci ce face! Sau poate că nu?…

De fapt, istoria detaliată şi reflexivă a acestei conlucrări între Biserică şi stat în România nu a fost încă scrisă, aşa cum ar merita-o. Ea ne-ar fi, probabil, chiar mai utilă decât nesfârşitele comparaţii cu terţi, căci, dacă există un „decalaj" care să ne pună cu adevărat pe gânduri, acesta s-ar putea să fie „regresul" faţă de propria istorie inauguralăa despărţirii Bisericii de stat în vremea lui Cuza. Într-un cadru mai larg, noi încă ducem lipsa unei istorii adevărate, fiabile a Bisericii Ortodoxe Române, dincolo de variantele acceptate „oficial" în seminarele şi facultăţile de teologie. Toată lumea pierde din cauza acestei stări de fapt.

Mass-media şi erodarea autorităţii. Religia, obiect de consum curent

În primii ani de după 1990, BOR şi mass-media se găseau într-o opoziţie cvasipermanentă, un război deschis, în care toate loviturile erau permise. Pe de o parte, în logica „moralizatoare" pe care am menţionat-o mai sus, Biserica se dorea a fi exponentul continuităţii naţionale şi acţiona direct în numele unei tradiţii ce impunea reguli de conduită severă, în totală contradicţie cu libertatea moravurilor, ce lua avânt în România, fără a mai vorbi de cea religioasă (să ne amintim, de pildă, de primele întruniri publice pe stadioane, organizate de diverse culte neoprotestante sau asociaţii religioase din Statele Unite). Pe de altă parte, găsim o presă la început de drum, foarte agresivă şi reactivă, care învaţă din mers constrângerile impuse de evenimentul religios, care simplifică la extrem, provoacă spectacol. Orice fapt religios mai neobişnuit se transformă rapid într-o ştire de senzaţie, ceea ce irită BOR. De fapt, în doar câţiva ani, România cunoaşte munca de „simplificare" şi erodare a autorităţii bisericilor, în desfăşurare de mai multe decenii în lumea occidentală. Răspunsul Bisericii Ortodoxe Române în această privinţă este cât se poate de occidental şi deloc singular, şi anume înfiinţarea – la orizontul anilor 2000 – a unei reţele media (presă-radio-televiziune): agenţia Basilica. Justificarea teologică era clară şi evidentă: Adevărul nu se poate apăra singur. Numai că orice formă de morală şi de moralizare este acum aprig contestată de societate, fiind percepută mai degrabă ca o „cenzură" a moravurilor. Optimismul anilor '90 a apus de mult. Şi nu este vorba despre o evoluţie singulară, specifică Estului Europei. Experienţa catolică a anilor '80-'90 a fost asemănătoare: după o perioadă de inflaţie a apariţiei preoţilor la televiziune, unde

erau solicitaţi să-şi dea cu părerea pe subiecte legate de etică, probleme de societate etc., s-a decis „retragerea” acestora. De ce? Pentru că mass-media uzează autoritatea, orice formă de autoritate, iar imaginea televizată o face la modul absolut. Cel puţin pentru moment, utilizarea unor mijloace de comunicare moderne pare să se fi întors împotriva Bisericii. Un alt aspect, semnalat inclusiv de vocile critice la adresa Bisericii, este următorul: cum se face că, în ciuda operei filantropice reale a acesteia – centre medicale, aziluri pentru bătrâni sau muribunzi, cantine, orfelinate, campanii sociale diverse –, BOR pare, în continuare, incapabilă să le promoveze eficient sau măcar să le facă cunoscute publicului la adevărata lor valoare?

Dar cea mai importantă schimbare în relaţia media-Biserică, esenţială chiar, s-a produs odată cu generalizarea presei digitale şi abundenţa informaţională, ce impune o permanentă „goană după click”. Pe nesimţite, media nu se mai mărgineşte doar să transmită mesajul religios ca atare; ea a început să-l producă, pur şi simplu, fabricându-şi, astfel, propria autoritate. Jucând rolul unui „amplificator” al religiozităţii populare, mass-media ne spun acum „ce se face şi ce nu se face” cu ocazia marilor sărbători religioase, cum trebuie să te îmbraci în biserică sau să ţii posturile de peste an. Un exemplu, doar unul singur dintre miile posibile, cules de pe site-ul unei televiziuni comerciale, respectând grafia originală: „TĂIEREA CAPULUI SF. IOAN BOTEZĂTORUL aduce cu sine tradiţii care trebuie respectate (*sic!*). În această zi este bine să nu se mănânce pepeni, deoarece forma lor aminteşte pe cea a capului. De asemenea, în această zi nu se foloseşte cuţitul, totul se RUPE cu mâna”. Multiplicate la infinit de spontaneitatea comunicării pe internet, de lipsa de reflexivitate critică, astfel de afirmaţii au ca efect erodarea complexă a autorităţii religioase, o

aruncare în derizoriu a sensului marilor sărbători. Un regim de „prezentism religios” (după expresia lui Fr. Hartog, 2003) s-a instaurat încetul cu încetul, cu un puternic efect secularizant, în sensul că el ne împinge la reacţii emoţionale instantanee, la uniformizarea experienţelor şi relaţiilor, în afara cadrului Bisericii – o secularizare tipic occidentală, dar cu mijloace neaoşe, româneşti. „Neaoşe” întrucât aceste reţetare mediatice ale marilor sărbători religioase cuprind în ele toate ingredientele creştinismului nostru de ţară, plin de practici şi eresuri nu totdeauna foarte… ortodoxe. Conştient sau, mai probabil, neintenţionat, media înlocuiesc deci autoritatea preoţilor cu cea a bătrânelor din sate în materie de calendar religios – sau, indirect, cu autoritatea etnologilor, care invocă vechile noastre tradiţii ţărăneşti. Simplificând voit, credincioşii iau acum contact cu complicatul sistem de reguli şi interdicţii ale ortodoxiei prin intermediul mass-media şi al internetului, şi nu prin însăşi instituţia religioasă; totul pare a fi la îndemână, preoţii se văd reduşi la simpli auxiliari ai îndeplinirii unor ritualuri învăţate din altă parte decât din biserică.

Toate acestea au fost declanşate de fapte aparent banale, care s-au transformat rapid într-o criză a modernităţii religioase, intrinsecă evoluţiei de ansamblu a societăţii româneşti. Mass-media, amplificator al acestor crize, vizează de fapt statul, cerându-i să definească locul religiei în societate; prin perpetuarea unui discurs excepţionalist, acesta este obligat, la rândul lui, să negocieze „din mers” raportul său cu religia majoritară, într-un crescendo de radicalizare a factorilor contestatari. Contestarea, întemeiată sau nu, a autorităţii Bisericii se face deci, într-un prim moment, prin recurs la autoritatea statului, care ar trebui să controleze pretenţiile Bisericii Ortodoxe Române, pentru ca apoi,

într-un al doilea moment, să se ceară socoteală statului pentru acest intervenţionism nelegitim…

Da, „crize” ale simbolurilor religioase există şi în Occident (afacerea Crucifixului din Italia, purtarea burqa sau, mai nou, burkini pe plajele din Franţa – exemplele sunt numeroase); da, controverse cu privire la conflictul manualelor religioase se poartă şi în alte ţări ortodoxe. Cu adevărat diferită (nu excepţională) în cazul României este confuzia, sporită de mass-media, dintre discursul teologic şi cel socioistoric. Gestiunea binomului Tradiţie-Modernitate se vede pusă la încercare de interpunerea, oarecum neaşteptată, a mass-media: o problemă de principiu, fundamentală şi delicată, este prezentată şi se cere rezolvată la nivelul anecdotic al unor fapte scandaloase sau, dimpotrivă, pilduitoare. „Pupatul moaştelor” şi cvasisanctificarea părintelui Arsenie Boca sunt prezentate de media cu aceeaşi vehemenţă a „evidenţelor” identitare, dar fără nici un efort sistematic de a cuprinde aceste fapte diverse într-o viziune de ansamblu cât de cât coerentă.

Dosarul BOR. Ce i se reproşează

Pe acest fond, să privim acum, selectiv, câteva dintre cele mai importante şi mai recurente reproşuri care se aduc Bisericii Ortodoxe Române în discursul public. Şi să începem cu cel mai generic: decalajul faţă de Occident.

În acest caz, ceea ce se reproşează Bisericii Ortodoxe Române este neadaptarea generală la valorile occidentale, Biserica fiind percepută ca autohtonă, dar „primitivă”, din alt timp, altă epocă. Este linia de argumentaţie pe care am ilustrat-o deja mai sus cu

citatul din Eugen Lovinescu. Este linia de forţă a discursurilor excepţionaliste despre ortodoxie şi BOR, „păcatele” uneia fiind proiectate şi asupra celeilalte. În esenţă, aceste discursuri prezintă ortodoxia (sistem de practici şi credinţe) şi instituţia BOR ca două structuri, două elemente ce ne diferenţiază de restul ţărilor din UE şi ne ţin departe de standardele civilizaţionale la care aspirăm. Şi aici, Occidentul este sistemul de referinţă *sine qua non* şi adesea fantasmat, patriarhul este comparat cu papa, implicarea socială a Bisericii noastre cu funcţionarea instituţională a bisericilor occidentale etc. Ceea ce rezultă este, din nou, imaginea descurajantă a unor „decalaje”. Iar acestea sunt cu atât mai particulare şi mai definitorii pentru România cu cât comparaţiile cu alte ţări ortodoxe din zonă lipsesc aproape cu desăvârşire.

Ceea ce se pare că nu realizăm în această autoculpabilizare este faptul că „păcatul” ortodoxiei este exogen, atribuit ei de la Marea Schismă din 1054 şi până în prezent. Pentru Occident, catolic, protestant sau ateu, ortodoxia răsăriteană rămâne şi astăzi un spaţiu misterios şi mistic, necivilizat şi haotic – la care se adaugă, în cazul nostru, stigmatul balcanismului. În timpul războaielor iugoslave, un prestigios cotidian american îi compara pe sloveni, „aceşti slavi catolici harnici, a căror cultură a fost modelată timp de secole de regimul austriac”, cu locuitorii din sudul Iugoslaviei, „o zonă stranie, bizară şi înspăimântătoare, unde religia dominantă este fie cea musulmană, fie cea ortodox-răsăriteană”. Reproşurile pe care i le aduc românii ortodoxiei româneşti folosesc astfel, adesea, un discurs gata făcut de alţii şi pentru alte raţiuni. În acest sens, în scrisoarea sa către prietenii români, Gáspár Miklós Tamás făcea următoarea remarcă: „Ştiu că spiritul plebeo-ştrengăresco-haiducesc nu este spiritul democraţiei moderne, dar mai ştiu şi faptul că nu are nici o legătură cu falsa

legendă «bizantină». Duşmanii ortodoxiei percep acest spirit drept haos, confuzie – tot ei fiind cei care îl şi prezintă astfel –, cu toate că în el se regăsesc şi posibilităţile revoltei şi emancipării. La fel cum Răscoala ţărănească din 1907 poate fi considerată revoluţie democratică sau pogrom. Acest lucru depinde de ideologia cu care o veţi anima voi, dragii mei!…" (2001).

Dar, dincolo de această ţinere la distanţă a ortodoxiei de către Occident, pot fi comparate două sisteme spirituale, coerente şi distincte prin natura lor, în termeni de „distanţe" pe o linie presupus univocă a evoluţiei, a progresului, a modernizării şi, în ultimă instanţă, a „occidentalizării"?

Această „acuzaţie" este ilustrată şi argumentată abundent, dar mai ales prin evenimente spectaculoase, precum „cazul Tanacu", minuni şi exorcisme, dezgropări de moroi sau, cel mai frecvent, pelerinaje calificate direct drept „medievale": iată cum arată ortodoxia noastră! Aceste practici religioase sunt percepute drept „anacronice" sau de-a dreptul „barbare", fiind prezentate apoi în mass-media ca fiind rizibile şi desuete, în ciuda persistenţei, importanţei şi vizibilităţii lor în spaţiul public european, şi nu doar românesc. Cum exemplul cel mai cunoscut şi mai semnificativ pare a fi pelerinajul, transformat de media în imaginea de marcă a „înapoierii" ortodoxe, ne vom opri doar asupra acestuia, utilizându-l ca pe un soi de „studiu de caz".

Sintetizând nişte ani de cercetări privind acest fenomen, pus, de regulă, pe seama „pupătorilor de moaşte/oase", primul autor a rezumat în titlul unei cărţi perspectiva din care a încercat să treacă de aceste etichetări facile: *Nevoia de miracol* (Bănică, 2014). Nu vom relua aici întreaga argumentaţie, dar vom reveni puţin, din altă perspectivă, mai „pozitivistă", asupra acestei nevoi de „miracol",

mult mai cuprinzătoare şi mai răspândită în societatea românească decât cazul pelerinajelor.

La un prim nivel de generalitate, această „nevoie” sporeşte odată cu sentimentul de insecuritate socială (materială şi/sau existenţială): „Apelul la religie, pe cât se pare, e mai fervent în timpurile grele, de criză şi suferinţă” – afirma Traian Herseni în 1932. Pe de o parte, numeroase studii au arătat că un astfel de sentiment poate să întărească fervoarea religioasă, atât la nivel individual, cât şi societal. Pe de altă parte, alte studii au pus în evidenţă o relaţie similară cu statul, de la care se aşteaptă acelaşi gen de „alinare” a sentimentului de insecuritate (pentru o trecere în revistă a acestor studii, vezi, de pildă, McNamara *et al.*, 2016). Complementar, când stabilitatea statului dispare sau pare a fi ameninţată, indivizi din diferite societăţi pot să revină la sau să întărească relaţia cu Dumnezeu, în căutarea unui sentiment de ordine şi sens – dar acest recurs se poate desfăşura şi în celălalt sens, de la Biserică spre stat (Kay *et al.*, 2008; 2010). Această relaţie dintre stat şi religiozitate poate explica, într-o anumită măsură, şi faptul că, *grosso modo*, gradul de religiozitate este mai scăzut sau mai difuz în ţările dezvoltate, cu stat puternic şi societate prosperă, decât în ţările mai puţin dezvoltate, cu un stat slab. Altfel spus, sentimentul de insecuritate socială nu este străin de gradul extrem de religiozitate într-o ţară precum România – dar şi în celelalte ţări postcomuniste, unde, per ansamblu, nivelul de religiozitate este cu 15% mai ridicat decât în ţările occidentale.

Un alt registru de analiză poate fi oferit de relaţia dintre religie şi joc. Deşi jocurile de noroc (pe bani) au fost cel mai adesea strict condamnate de biserici, jocul ca atare (*gambling*) provine din ritualuri religioase (David, 1962, *apud* Grunfeld *et al.*, 2008; Reith, 2002). Mai mult, ştim încă de la Freud (1927/2009) că religia şi

jocul pot oferi deopotrivă individului şi societăţii un sentiment de control al propriului destin, astfel încât (doar din acest punct de vedere, ne permitem să subliniem) jocul poate fi un substitut psihologic al religiei. Punctual, se pare că există o corelaţie semnificativă între activităţile de joc şi starea de religiozitate (Turner *et al.*, 1998, *apud* Grunfeld *et al.*, 2008). Or, din această perspectivă, practicarea ferventă a jocurilor este şi ea o formă de… „nevoie de miracol”!

Ce ne pot sugera toate acestea?

Participanţii la pelerinaje provin, în cea mai mare parte, din acea lume rurală, în destrămare, evocată mai sus, sunt mai degrabă săraci, dezorientaţi şi „părăsiţi de stat”. Totodată, deşi poate părea la prima vedere un fenomen de masă (de „gloată”, ar spune unii) şi este găzduit de Biserică, pelerinajul modern e un act personalizat de practicare a religiei şi poate fi investit şi cu miza de răscumpărare pe cont propriu a neşansei din viaţa cotidiană printr-un soi de a doua şansă, transcendentă. În orice caz, ceea ce sociologii numesc sentiment de insecuritate socială este, evident, prezent la majoritatea pelerinilor.

Mai departe, este util să inserăm fenomenul pelerinajelor în acest context mai larg de insecuritate socială din România. Pe de o parte, ştim asta, nivelul de încredere în instituţiile statului este, în România, unul dintre cele mai scăzute din Europa, iar gradul de religiozitate – atât cât şi cum poate fi el „măsurat” – se află în creştere. Pe de altă parte, „nevoia de miracol” este şi ea în creştere şi se exprimă în cele mai diferite forme. Astfel, de pildă, un studiu al Departamentului de Sociologie din SNSPA a arătat că, în Bucureşti, 20% dintre persoane deţin un talisman, iar 41% cred în deochi şi au consultat o vrăjitoare[3]. Să adăugăm la aceasta faptul că peste o treime din populaţia României joacă la sisteme tip loto şi

că (deşi lipsesc date precise în această privinţă) numărul cazinourilor de cartier şi al caselor de pariuri este în continuă creştere.

Dacă această „stare de spirit” societală poate fi considerată fundalul nevăzut al pelerinajelor, punerea lor în scenă, deşi vizibilă, nu este mai puţin complexă, dar redusă, la rândul său, la câteva stereotipuri. Or, pelerinajele sunt şi ele, sui-generis, o „manifestaţie de stradă”, cu nucleul lor dur în centru şi o vastă scenografie înconjurătoare, în care găsim o mare diversitate de personaje, de la falşi studenţi în teologie cu „mir de la Ierusalim” la „demonizatele de profesie”, care înscenează un fals număr de posesiune diabolică, de la dulceţuri „eco” la CD-uri cu pricesne, de la jandarmi la neoprotestanţi etc. Pelerinajele sunt deci şi marketing religios, adesea de o calitate îndoielnică. Şi pot deveni propagandă a intoleranţei: în masele de pelerini apar adesea materiale de „atitudine civică” şi îndemn la luptă anticip, antiavort, antihomosexualitate – dar şi anti-Proiectul Roşia Montană!… Marketingul religios devine marketing politic.

Explică toate acestea amploarea pelerinajelor? Nu, desigur: faptul credinţei nu este reductibil la practicile sociale ale acesteia. De asemenea, faptele credincioşilor nu sunt acelaşi lucru cu normele credinţei. În sfârşit, creştinismul nostru de ţară a fost marcat dintotdeauna de un decalaj între orto-doxie şi orto-praxie, practicarea religiei la sate fiind deseori prea puţin „canonică”, uneori condamnată de ierarhia ecleziastică, dar, de regulă, tolerată de preoţii parohi.

Pelerinajele fac parte aşadar dintr-un climat social şi pot da, sui-generis, măsura acestei societăţi în care au loc, nu (doar) a Bisericii ce le păstoreşte. O societate în care, după cum am văzut, „nevoia de miracol” este alimentată de fricile sociale şi fiecare

individ încearcă să şi-o satisfacă după cum crede de cuviinţă. În registrul religios, aceasta duce, de multe ori, la (re)apariţia unei „ortopraxii" magico-mistice nu foarte „ortodoxe", dar cu care Biserica Ortodoxă a fost, în general, destul de tolerantă şi de „flexibilă", în virtutea principiului său de *oikonomia*. Mai mult decât atât: o parte a clerului susţine şi supralicitează ea însăşi această tendinţă „socială". „Mă îngrijorează alunecarea spre «magic», spre «fenomene», spre «mistere» de paradă, pe care o văd invadând piaţa mediatică" – spunea Andrei Pleşu într-un editorial din *Dilema veche*. „Se spun lucruri halucinante şi, după părerea mea, la limita ereziei. «Sfârşitul lumii vine în anul cutare» – spune nu ştiu ce preot. La Evanghelie, se spune că ziua şi ceasul sfârşitului nu le ştiu nici îngerii din cer, nici Fiul, ci numai Tatăl (*Marcu* 13,32; *Matei* 24, 36 şi 42). Or, iată că un preot e la nivelul Tatălui! (…) Nu spun decât lucruri ultracunoscute, dar care par să fi dispărut din memoria unor slujitori ai Bisericii. Rezultatul e încurajarea unei gândiri superstiţioase, fără legătură cu devoţiunea adevărată şi cu patosul real al interogaţiei religioase. Oficiul pastoral riscă să se învecineze, în asemenea cazuri, cu datul în bobi al mamei Omida… Mă aştept ca ierarhii Bisericii să ia public distanţă faţă de astfel de excese" – încheie Andrei Pleşu, pentru a constata însă că acest lucru se întâmplă mult prea rar şi timid (2015). Prin urmare, BOR se face părtaşă, măcar prin tăcere, la acest derapaj misticoid; iar uneori devine părtaşă conştient la propagarea unor mesaje interesate şi nu tocmai „civice"…

Constituie însă toate acestea dovada „decalajului faţă de Occident" al Bisericii Ortodoxe Române? Desigur, ortodoxia nu este catolicism şi cu atât mai puţin protestantism. Dar diferenţele nu sunt doar dogmatice, ci şi istorice, ţinând de procese diferite de secularizare. Despre acest aspect esenţial vom vorbi însă puţin

mai jos. Până atunci, să reţinem că pelerinajul, pe care l-am luat drept „studiu de caz”, este în mai mare măsură un fenomen social ce se cere înţeles decât o practică gestionată de BOR care se cere pur şi simplu condamnată.

*

Pe această linie de percepere a ortodoxiei şi a Bisericii Ortodoxe Române, varianta hard ajunge să aducă în discuţie *fundamentalismul* lor.

Fundamentalismul religios este greu de definit, în ciuda prezenţei excesive a termenului în spaţiul public mediatic. Sociologul francez Emile Poulat afirma, de pildă, că fundamentalismul nu se poate defini niciodată „corect” şi complet, „dar se poate descrie, mai ales într-o primă etapă a analizei” (*apud* Barr, 1980: 239). În cazul religiei ortodoxe, lucrurile par să se complice şi mai mult, aceasta fiind „fundamentalistă” (aici, cu ghilimelele de rigoare) prin tenacitatea şi îndârjirea cu care şi-a apărat rădăcinile şi identitatea în timpuri dificile. În cadrul acestui proces, care nu a fost încă pe deplin studiat altfel decât teologic, călugării şi marii duhovnici au fost învestiţi cu rolul de „interpreţi privilegiaţi” ai Tradiţiei, continuatori ai memoriei religioase. Ei au beneficiat mereu de o autoritate solidă în cadrul Bisericii, nu numai în probleme teologice, ci şi în chestiuni sociale, politice, educative – iar din acest punct de vedere, se poate spune că „simfonia ortodoxă” a avut şi ea de jucat un rol important. Lipsa studiilor referitoare la „fundamentalismul” ortodox contemporan începe să se facă deci resimţită tot mai acut.

Modernitatea a dezechilibrat însă balanţa, în sensul că mulţi dintre aceşti mari duhovnici din mediul monastic au fost confiscaţi

de diverse grupuri şi grupuscule fundamentaliste, care se legitimează direct sau indirect prin ei. Chiar dacă mulţi dintre aceştia au răposat, memoria lor continuă să fie folosită, ei şi mănăstirile în care au trăit (vieţuit) devenind, la rândul lor, adevărate *lieux de mémoire* ale ortodoxiei contemporane.

Toate fundamentalismele se aseamănă între ele, dar sunt atât de diferite… Asistăm însă, în cazul românesc, la tendinţa de a reduce învăţătura teologică la un subansamblu de axiome teologice care măsoară gradul de acceptabilitate a celorlalţi. La aceasta se mai adaugă antiecumenismul şi, mai nou, refuzul oricărui dialog şi contact cu alte confesiuni creştine, curente anti-intelectualiste, refuzul a tot ceea ce vine din Occident, critica avansului tehnologic (cipurile RFID, un exemplu printre altele). Iar pentru ca situaţia să fie şi mai încâlcită, se adaugă povestea legăturilor care au existat între Mişcarea Legionară şi BOR în perioada interbelică, o istorie insuficient cunoscută şi asumată de societate în ansamblul său – iată, într-adevăr, un specific românesc al fundamentalismului religios.

Cu toate acestea, nu se poate spune că fundamentalismul este cea mai mare problemă a ortodoxiei româneşti în acest moment. Dar nici nu putem şti prea bine cum va evolua fenomenul în viitor, care vor fi consecinţele politice şi geopolitice majore ale unei eventuale (dar improbabile, credem) sciziuni în corpul Bisericii Ortodoxe Române, produse sub presiunea acestei tendinţe. Se adaugă valul de migraţie la care este supusă Europa şi răspunsul ţărilor din jur, slăbiciunile democratice interne, ele constituind tot atâţia factori favorizanţi ai fundamentalismului. În fine, rolul capital al internetului şi al reţelelor sociale de a răspândi mesaje ce pot fi citite în cheie fundamentalistă. Este cazul, de pildă, al „protestului” unui călugăr, bănuit a fi de la Muntele Athos, împotriva Sinodului

Panortodox din Creta şi a ierarhilor prezenţi acolo (iunie 2016), care a fost larg „dezbătut” pe internet şi urmat de un val de conferinţe organizate peste tot în ţară, pe acelaşi subiect, bucurându-se de un succes important, la un public din ce în ce mai divers (toamna 2016). Ar fi deci mai degrabă o dovadă de naivitate să nu luăm în considerare astfel de riscuri fundamentaliste prezente şi viitoare.

*

În varianta sa soft, inadecvarea Bisericii Ortodoxe Române la lumea modernă constă în însuşi *tradiţionalismul* său. Un „tradiţionalism” care nu este însă doar asumat, ci de-a dreptul promovat de BOR şi împărtăşit de mase întregi de credincioşi. Mai mult, nici Biserica, nici enoriaşii nu au ezitat să facă din acest tradiţionalism excepţionalismul mântuitor al naţiei ori de câte ori aceasta li s-a părut ameninţată de ispite străine firii sale eterne.

Ne aflăm aici în plin discurs al modernităţii *versus* tradiţie, al „primitivismului” *versus* „autohtonism” (vezi *ante*, în acest volum). Or, Biserica Ortodoxă autocefală a României şi-a susţinut totdeauna poziţia „autohtonistă”, care a alimentat adesea poziţii explicit etnocratice. „Tradiţionalismul” Bisericii Ortodoxe nu este deci doar unul decorativ-estetic, ci are şi mize mai profunde de putere, căci prin el BOR îşi susţine şi îşi argumentează poziţia de părinte spiritual al acestei etnogeneze şi de parte consubstanţială a naţiunii, apărătoare a ei de la origini până în prezent. Iar această poziţie a fost – şi mai este – susţinută masiv de mase întregi de credincioşi. În faţa valului de contestare a prezenţei religiei în şcoli (via manuale, ore de religie sau simboluri – icoane, crucifixe), de pildă, şi-au făcut apariţia asociaţii, comitete de sprijin, grupuri de

susţinere de tip *soft power*, precum Asociaţia Părinţi pentru Ora de Religie. În faţa ofensivei LGBT şi a pericolului perceput, de „pervertire” a românului tradiţional, deci drept-credincios, a fost realizată o listă impresionantă de susţinători ai „familiei tradiţionale”, susţinută de BOR, desigur, dar şi de partidele din tot spectrul politic. Mai recent, BOR şi statul par să concureze în acţiuni de *captatio benevolentiae* a publicului „tradiţionalist” al României. Aproape simultan, BOR şi Primăria Capitalei au lansat, în februarie 2017, Marşul pentru Viaţă, respectiv Festivalul Internaţional Pasărea Măiastră, amândouă trecând în obiectivele lor majore susţinerea „familiei tradiţionale”. Al cui este deci „tradiţionalismul”? Al Bisericii Ortodoxe Române, al Statului sau al Societăţii?…

Un element aparent minor, dar vizibil al acestei confruntări îl constituie veşmintele preoţilor, văzute ca „opulente” şi inadecvate zilelor noastre – dacă nu de-a dreptul sfidătoare. Dar nu oricine dintre noii gazetari care fac aceste constatări poate fi un expert în simbolistica veşmintelor ceremoniale bizantine. Puţini mai ştim care este legătura dintre „sacosul” ierarhilor şi cămaşa lui Hristos, cea croită dintr-o singură bucată. Veşmintele preoţeşti, mai ales în cazul „tradiţionalistei” ortodoxii, nu sunt modă trecătoare, ci simbol peren, care trebuie privit, înţeles şi respectat ca atare. Dincolo de această contestare inedită, se ascunde, de fapt, un aspect mult mai profund: avansul societăţii româneşti după 1990 erodează nu doar instituţia Bisericii Ortodoxe Române, ci şi simbolurile ei cele mai profunde. Este greu de imaginat că, în „blânda” şi supusa ortodoxie rurală de acum câteva decenii, credincioşilor le-ar fi trecut prin minte să conteste îmbrăcămintea rituală a preotului – poate cel mult morala sau modul (stilul) său efectiv de a sluji. „Să faci ce zice popa, nu ce face popa” era un avertisment cunoscut şi

frecvent, dar nimănui nu i-a trecut prin cap să spună ceva despre cum să te îmbraci, ca popa sau nu…

Punerea în discuţie a veşmintelor tradiţionale postbizantine, văzute ca opulente şi inadecvate, este unul dintre semnalele care arată că abia acum România e racordată la secularizarea de tip occidental, caracterizată prin pierderea memoriei şi a densităţii memoriale a unei naţiuni. Dar toate acestea nu au nimic „excepţional" sau unic românesc.

*

Din perspectiva unei societăţi aflate într-un proces accelerat de modernizare şi a unui individualism corespunzător, în plină emancipare, BOR este acuzată de ceea ce am putea numi, generic, *paternalism*. Este vorba despre contestarea violentă a autorităţii şi puterii prescriptive ale Bisericii, a acţiunii de „moralizare" întreprinse de aceasta; pe scurt, despre imixtiunea sa în alegerile individului.

Din nou, aceste critici trebuie privite însă în contextul lor mai larg. După tragedia celui de-al Doilea Război Mondial, Autoritatea a început să fie contestată pretutindeni în Europa, într-un mod diferit şi mult mai profund. În România, după căderea comunismului şi delegitimarea autorităţii acestuia, suspiciunile faţă de orice formă de Autoritate au început să se înmulţească, de la stat şi instituţiile sale la elite, părinţi sau dascăli. În toate aceste cazuri, întrebarea implicită sau explicită poate fi formulată astfel: cine sunteţi voi ca să-mi dictaţi alegerile mele? BOR nu este decât unul dintre adresanţii acestei întrebări, rostită adesea cu vehemenţă.

În această privinţă, BOR se detaşează prin invocarea unui drept transcendent: noi, Biserica, suntem reprezentanţii lui Dumnezeu pe pământ. Punct! Pentru o populaţie tot mai secularistă (fără a fi neapărat atee), acesta este însă un argument de autoritate „paternalistă", având conotaţii de „aroganţă" asemănătoare cu cele din discursul puterii politice. Mai mult, Biserica s-a arătat tot timpul iritată de astfel de acuze şi, în loc să invite la dialog, a reacţionat cu un exces de contraofensivă.

În această privinţă, ar fi de remarcat faptul că, până în acest moment, nu au existat tentative de dialog între organizaţiile contestatare şi asociaţiile religioase apropiate de BOR, fără a mai vorbi de Biserica însăşi. Ca opinie personală, credem că, prin evitarea dialogului, se pierde o mare şansă, în sensul că ar putea să se aprofundeze creştinismul în sine şi să se construiască o teologie a postmodernităţii, în variantă ortodoxă. Or, deocamdată cel puţin, acest dialog benefic este blocat, pe de o parte, de lupta de gherilă dusă împotriva Bisericii Ortodoxe Române ca instituţie, pe de altă parte, de autosuficienţa ei percepută ca sfidătoare. Dialogurile timide începute la Trinitas, atât Radio, cât şi TV, sunt, desigur, de bun augur, dar rămân cel mai adesea în limitele unui lirism curtenitor – vezi, de pildă, dialogurile părinţilor Nicolae Dima şi Sorin Mihalache cu sociologul Nicu Gavriluţă, editate de acesta din urmă în 2016.

Deşi „paternalismul" autosuficient şi autoritar este practica dominantă a Bisericii Ortodoxe Române, nu putem trece cu vederea faptul că, în interiorul instituţiei bisericeşti, apar deja unele fisuri în această armătură. Avem în vedere, de pildă, tendinţele de „sindicalizare" a preoţilor – ce-i drept, foarte timide şi foarte controversate din punct de vedere canonic şi juridic, sancţionate imediat de ierarhia Bisericii. Dar tot acum îşi face apariţia ideea de

„bună guvernare” a parohiilor, reflectată inclusiv pe canalele interne (mass-media bisericeşti), sau locul real al asociaţiilor de laici, reprezentativitatea lor reală în cadrul consiliilor eparhiale, şi nu una mai degrabă decorativă, ca până acum. Poate că nu întâmplător, în actul constitutiv al sindicatului Păstorul cel Bun din Craiova, înfiinţat în aprilie 2008, era menţionat şi faptul că el îşi propune „să ofere publicului informaţii transparente din sânul Bisericii Ortodoxe Române”. Locul şi rolul femeilor în parohie, voluntariatul pentru toate vârstele, implicarea dezinteresată în social încep şi ele, timid, să fie luate în calcul. Este, poate, un început cu urmări majore, pe care încă nu le putem întrezări în acest moment precis.

*

Aparent paradoxal, condamnarea acestei imixtiuni în viaţa individului merge mână în mână cu condamnarea *lipsei de implicare socială* a Bisericii: vrem spitale, nu catedrale!

Dacă este adevărat că 20 de biserici monumente istorice au fost dărâmate în timpul comunismului doar în Bucureşti, nu este mai puţin adevărat că, din 1990 până în prezent, au fost construite cam două sute de biserici pe an. „În România, în ultimii 15 ani, s-a inaugurat câte o biserică nouă la fiecare două zile, nota de plată fiind achitată, într-o măsură semnificativă, de bugetul de stat sau de bugetele locale. În România, în aceeaşi perioadă, din cauza unui buget insuficient alocat Ministerului Educaţiei, s-au desfiinţat peste 21.000 de unităţi de învăţământ – echivalent cu dispariţia a patru şcoli în fiecare zi a fiecărui an!”, se arată într-un comunicat al ASUR (Asociaţia Secular-Umanistă din România) din 2015. BOR a răspuns imediat, prin glasul Prea Fericitului Daniel: „S-a spus că sunt 18 mii de biserici şi 400 şi ceva de spitale. Sunt peste 20 de

mii de unităţi medicale în ţară, cu tot cu cabinete” – ceea ce constituie un sofism nu tocmai nevinovat. Şi capul Bisericii Ortodoxe Române continuă: este vorba despre o „ostilitate comandată” faţă de Biserică! Dialogul seamănă cu cel dintre două partide politice rivale aflate în plină campanie electorală.

Dincolo de această retorică de o parte şi de alta, întrebarea care se pune, în acest caz, este alta: cui îi este adresată, de fapt, această lozincă? Bisericii Ortodoxe Române sau statului? Dacă Biserica poate fi bănuită de exces de zel în construcţia de biserici, ea nu poate fi făcută responsabilă de construcţia de spitale şi şcoli. Dar a cheltuit banii contribuabilului! Da, dar majoritatea acestor contribuabili îşi doresc şi biserici şi au contribuit ei înşişi la ridicarea lor.

„Implicarea socială” care se cere Bisericii Ortodoxe este formulată, şi în această privinţă, prin referire la instituţiile sociale ale Bisericii Catolice şi/sau la cele protestante din Occident. Comparativ cu acestea, BOR ar fi din nou în „întârziere”, o „excepţie” în lumea creştină modernă. Dar nu despre „excepţionalism” românesc este vorba aici, ci despre o diferenţă constitutivă şi definitorie a ortodoxiei în genere. O diferenţă mai întâi de toate dogmatică, pornită încă de la Marea Schismă şi dezvoltată divergent, în bună parte în jurul ideii de Persoană, pe filiaţia *filioque*-ului catolic, respectiv a *theosis*-ului ortodox şi a principiului ipostatic aferent. O diferenţă formulată astfel de părintele Sofronie: „În conştiinţa dogmatică ortodoxă nu există nici o discordanţă între Fiinţă-Fire şi Ipostasuri. Şi Fiinţa, şi Ipostasul sunt absolut identice, fără să se amestece unul cu altul. Această «identitate» sau «egalitate» între Persoană şi Fire se pierde în perspectiva învăţăturii romano-catolice despre *filioque*, deoarece acolo se recunoaşte pentru Fire o întâietate ontologică, o prioritate.

Principiul obiectiv, suprapersonal, impersonal a strivit persoana. Instituţia, comunitatea, colectivul prevalează în conştiinţa oamenilor şi persoana slujeşte aceste ţeluri" (2003). În mare măsură pe urmele lui Christos Yannaras, Nicu Gavriluţă ajunge să vorbească despre ortodoxie ca formă de utopie, apelând pentru aceasta, în primul rând, tot la argumentul *persoanei*, „înţelească drept o ipostază a epifaniei divine" şi astfel aşezată în acest *intermundus* al „unui loc fără de loc" (1998: 12). De aici derivă şi consecinţe „vizibile": „În ortodoxie se vorbeşte despre sfinţirea apei, sfinţirea veşmintelor preoţeşti, a crucii, a casei şi a întregii vieţi omeneşti. Deci simbolurile sunt ele însele, asemenea Zeului, sfinte. În spaţiul catolic lucrurile stau altfel. În primul rând, se cultivă diferenţa dintre sfânt (*sanctus*) şi sacru (*sacer*). *Sanctus* numeşte doar Dumnezeul Persoană. În schimb, simbolurile lui din această lume (Biserica, ritualul, obiectele cultului) sunt «doar» sacre" (Gavriluţă, 1998: 13). Aceleaşi simboluri, în ipostaza lor factuală, sunt deci „doar sacre" în catolicism, în timp ce în ortodoxie prezenţa lor este purtătoare de „sfinţenie" împărtăşită. Prezenţa efectivă a simbolurilor ortodoxe în cotidianul românesc actual, bine-venită pentru unii, detestabilă pentru alţii, îşi are deci întemeieri şi sensuri diferite în ortodoxie şi rămâne coerentă cu această viziune ortodoxă. De aici, autorul trage însă următoarea concluzie: „Toate acestea mă îndreptăţesc a crede că (ortodoxia) nu are a da seamă, în primul rând, de social şi politic. Nu văd îndreptăţită nici vorbirea despre păcatele ortodoxiei în încercarea românească de a ne situa pe calea atlantă a liberalismului şi democraţiei. Sunt realităţi *cu totul diferite* (s.a.) pentru a se putea întâlni în această lume fără riscul unei siluiri şi vulgarizări a sacrului" (Gavriluţă, 1998: 15). Aici, profesorul Gavriluţă pare mai degrabă teolog decât sociolog, căci aceste „realităţi cu totul

diferite” se întâlnesc *efectiv* „în această lume” şi nu putem face abstracţie de acest *fapt social*.

Să trecem însă peste istoria milenară a acestor aşezări diferite în lume a celor două Biserici, de care am declarat de la început că nu ne vom ocupa în cele de faţă, pentru a ajunge la zilele noastre şi la problema implicării în societate a Bisericii Ortodoxe. Pe atunci consilier la Secretariatul de Stat pentru Culte, Stelian Gomboş o rezumă, în calitatea sa de funcţionar public, astfel: „Cooperarea şi conlucrarea dintre Biserică şi Stat în planul acţiunii sociale trebuie să plece de la asumarea demnităţii persoanei umane. În această perspectivă, doctrina socială nu poate fi expresia unei logici bazate exclusiv pe cifre şi statistici. Inclusiv atunci când sunt dezvoltate programe de asistenţă socială care vizează angrenarea unor structuri sociale, acestea nu ar trebui să facă abstracţie de valoarea unică şi irepetabilă a persoanei. (…) Adevărata semnificaţie a acţiunii sociale se descoperă în perspectiva împărăţiei lui Dumnezeu. Parteneriatul, raportul şi dialogul dintre Biserică şi Stat în planul asistenţei sociale trebuie să ţină cont că doctrina socială creştină este orientată de conştiinţa eshatologică” (2014). Această orientare eshatologică poate fi împărtăşită şi ecumenic, ca doctrină socială creştină în genere – ceea ce a şi fost afirmat explicit în perioada de entuziasm provocat de vizita papei în România (*e.g.* Ică jr. şi Marani, 2002). Modul în care este declinată această relaţie dintre Biserică şi Societate în forurile ortodoxiei române este însă mai degrabă confuz şi adesea prea puţin ecumenic. Printre altele, un exemplu îl constituie lucrarea dedicată special „teologiei sociale”, în care autorii (Valică *et al.*, 2007) confirmă apologetic, pe de o parte, continuitatea şi experienţa Bisericii Ortodoxe Române în acest domeniu, dar afirmă, pe de altă parte, şi că, până la data apariţiei cărţii respective, nu exista, cu

adevărat, o doctrină socială a Bisericii. Mai departe, autorii susţin că o astfel de doctrină socială ortodoxă trebuie să constituie un mijloc „prin care să se reducă distanţele dintre sacru şi profan, dintre teologic şi social" (Valică *et al.*, 2007: 11), dar se consideră, totodată, că această teologie socială este un mijloc de evitare a secularismului (Valică *et al.*, 2007: 62). De asemenea, afirmă necesitatea ca BOR să se deschidă la societatea (post)modernă şi la „omul recent" (Valică *et al.*, 2007: 11), dar se exclud, din această deschidere, componente şi probleme cruciale ale acestei societăţi, de la contracepţie şi homosexualitate la bioetică. În sfârşit, se invocă ecumenismul, dar se practică exclusivismul ortodox. Cum poate funcţiona atunci, în realitate, acest „îndreptar" pe care autorii îl propun, explicit, Bisericii Ortodoxe Române?

Desigur, există şi unele abordări mai consistente şi mai coerente, dar acestea rămân mai degrabă la nivel de excepţie. Autorii mai sus menţionaţi au dreptate când invocă necesitatea unei „doctrine sociale" a Bisericii, dar se pare că exact în această privinţă Biserica Ortodoxă Română are cele mai mari dificultăţi de adaptare şi adecvare.

Nu este cazul aici să intrăm în complexitatea uriaşă, teologică şi culturală, a acestei diferenţe de aşezare în Lume. Dar, pentru cei care vor să ştie de ce nu are ortodoxia noastră o „etică protestantă", răspunsul se află undeva pe aici. Nu BOR, în alcătuirea sa actuală, refuză deci să se implice în social, ci ortodoxia este, de la originile sale, o lume puţin diferită, cu o viziune distinctă despre Lume, care nu are cum să se schimbe peste noapte. Şi, în cunoştinţă de cauză, este dificil de decis în ce privinţe ar trebui să se schimbe cu adevărat…

*

Cea mai vehementă şi mai răspândită acuzaţie care se aduce Bisericii Ortodoxe Române este însă *mercantilismul*. Media şi publicul nu pregetă să dezvăluie spiritul mercantil care domneşte în rândul Bisericii Ortodoxe Române, ce nu mai este percepută astfel ca o instituţie religioasă, ci ca o organizaţie care funcţionează în logica profitului material imediat. „În ultimii ani", constată acelaşi Florin Poenaru, „singurele discuţii referitoare la BOR care animă spaţiul public sunt legate numai de bani, în diferite forme: de la evaziune fiscală la salarizarea preoţilor de către stat, de la construcţia giganticei catedrale pe bani publici la monopolul pus pe lumânări, tămâie şi înmormântare, de la cifra de afaceri la valoarea proprietăţilor imobiliare. Astfel, BOR nu pare deloc o instituţie religioasă care să suscite dezbateri prin poziţiile ideologice tranşante pe care le propune, ci mai degrabă seamănă cu o regie autonomă a statului ce îndeplineşte nişte servicii specifice (botez, nuntă, înmormântare), dominată, precum celelalte, de «băieţi deştepţi» – un fel de Hidroelectrica pentru suflet" (2013). Baronii profani ai politicii şi baronii sacri ai Bisericii par să fie aceeaşi Mărie cu altă pălărie.

Discuţia reală începe însă, de fapt, de la clauzele de „exceptarionism", pe care şi le revendică, în numeroase ocazii, BOR: Biserica trebuie exceptată de la X şi Y! De la cererile de restituire a terenurilor, ce reiau nemulţumirea cronică a Bisericii faţă de reformele lui Cuza, până la problemele de fiscalizare şi de audit financiar, instituţia Bisericii pare să-şi aroge numeroase drepturi de monopol lumesc în numele menirii sale cereşti. Discutarea lor firească, cu respectarea privilegiilor consacrate ale Bisericii, este însă îngreunată de prea „simfonica" relaţie dintre aceasta şi stat: ambele părţi ar avea de pierdut din clarificarea şi legalizarea drepturilor şi obligaţiilor reciproce!

Secularism, secularizare, desecularizare

Cea mai mare parte a acuzelor care se aduc Bisericii Ortodoxe Române – dar şi ortodoxiei în general – ar putea fi regrupate în categoria „deficit de secularizare”, ortodoxia românească şi Biserica sa fiind, din acest punct de vedere, într-un mare „decalaj” faţă de Occident. Însă, tocmai acest „deficit” constituie şi motiv de mândrie al unei „rezistenţe” faţă de acelaşi Occident. Să ne aducem aminte că, pe la începutul anilor ’90, în discursul oficial al Bisericii Ortodoxe Române, termenul de *secularizare* era ocolit cu grijă sau perceput ca o boală a Occidentului, de care noi am fost feriţi prin structura noastră aparte: diferenţa ca scut, ca excepţie şi, la limită, ca excepţionalism.

Din păcate, şi de o parte, şi de cealaltă, „secularizare” este însă de cele mai multe ori o armă polemică, şi nu un concept. Practic, nimeni nu face, în mod curent, distincţia fundamentală între *secularizare*, ca proces social/istoric, şi *secularism*, ca politici de stat; de asemenea, nici o distincţie între *secularizare*, ce cuprinde întreaga societate, şi *laicizare*, ce se referă doar la instituţii; mai mult, la nivelul simţului comun *laic* este echivalat cu *ateu*, deşi unul se referă la stat, celălalt la cetăţean; şi, ca lucrurile să fie şi mai clare, orice ateu – sau chiar agnostic – nu poate fi decât un *comunist* întârziat sau măcar un stângist deghizat. În aceste condiţii, cum să încerci măcar să pui una dintre cele mai profunde probleme ale istoriei moderne ale Europei în ansamblul său, nu doar ale României?[4]

De fapt, deşi termenul în sensul său actual apare târziu, secularizarea începe chiar înaintea modernităţii, prin scoaterea unor domenii de activitate şi/sau posesiuni din sfera de control exclusiv al sacrului şi/sau Bisericii. Altfel spus, secularizarea

cuprinde toate formele şi gradele unui proces îndelungat de transfer de Bunuri, Putere şi/sau Autoritate de la Biserică spre instituţii profane. O găsim, *in nuce*, din 1513, în *Principele* lui Machiavelli, ca „secularizare" a politicului, conceput ca domeniu de activitate umană liber de orice referinţă la o normă transcendentă. O găsim, *de facto*, din 1525, în transformarea statului teutonic în Ducatul Prusiei. Cu mult înainte deci de revoluţia industrială sau de Revoluţia Franceză, care au amplificat exponenţial întregul proces. Şi o găsim în toate registrele vieţii sociale. Aria semantică a secularizării acoperă deci multe fenomene: declinul practicii religioase, dispariţia referinţelor la religie din spaţiul public, pierderea influenţei normative a Bisericii, individualizarea gestului religios şi aşa mai departe. O ambiguitate semantică hotărâtoare, insuficient dezbătută.

Să adăugăm la această colecţie rapidă de dimensiuni ale procesului de secularizare măcar încă două, de o natură aparte.

Una se referă la ceea ce Danièle Hervieu-Léger numeşte pierderea memoriei religioase, prin care aceasta încearcă să explice procesul de secularizare. Acţiunea secularizării nu se răsfrânge doar asupra instituţiei religioase ca atare, ci şi asupra oamenilor, care pierd (prin nefrecventarea lăcaşurilor de cult şi distrugerea cadrului religios tradiţional) memoria gestului, a ritualului. Societăţile contemporane nu mai au în posesie un „trecut religios" care să structureze societatea, afirmă Danièle Hervieu-Léger, şi nici unul care să permită transmiterea cunoştinţelor simple din sfera religiei (1993). Însăşi dimensiunea temporară a existenţei umane se schimbă: modernitatea este simultan paricidă, regicidă şi teocidă.

A doua se referă la „piaţa credinţei", despre care vorbea, iniţial, Peter Berger: „Situaţia noastră este caracterizată de o piaţă a

viziunilor despre lume, aflate simultan în competiţie unele cu altele. În această situaţie, păstrarea certitudinilor care depăşesc necesităţile empirice ale vieţii societăţii şi indivizilor este într-adevăr dificilă. În măsura în care religia se întemeiază în mod esenţial pe certitudini supranaturale, această situaţie pluralistă este una secularizantă şi, *ipso facto*, cufundă religia într-o criză a credibilităţii" (1979: 213). În acest caz, putem spune că însăşi dimensiunea spaţială a existenţei umane se schimbă, spaţiul social devenind tot mai puţin omogen, mai fluid şi mai personalizat.

Atunci când se doreşte abordarea secularizării în contextul confesional al ortodoxiei, în general, şi al celei româneşti, în particular, apar mai multe dificultăţi. În primul rând, este vorba despre aria semantică a termenului. *Secularizare* a intrat târziu în limba română, odată cu secularizarea averilor mănăstireşti. *Secularizare*, explică August Scriban în dicţionarul său din 1939, înseamnă „prefac în secular (laic, civil), ĭaŭ de la mânăstirĭ şi daŭ statuluĭ (cum a făcut Cuza la 1863, când a luat călugărilor Grecĭ moşiile româneştĭ de care eĭ se foloseaŭ în paguba Românieĭ". Este deci un neologism ce are mai degrabă o dimensiune administrativă decât una spirituală, legată de avansul modernităţii.

În al doilea rând, nu trebuie să recurgem la judecăţi simplificatoare. Secularizarea „occidentală" nu a fost deloc aceeaşi pretutindeni; a fost diferită de la catolicism la spaţiile cucerite de Reformă, diferită de la ţară la ţară şi chiar de la zonă la zonă. Corespunzător, lumea ortodoxă nu este nici ea unitară, în ciuda privirii superficiale a celor din exteriorul acesteia. Şi într-un caz, şi în celălalt, secularizarea a fost şi rămâne mai profundă în oraşe decât în sate – ceea ce, într-o ţară ca România, cu peste jumătate din populaţia sa trăind şi în prezent la sate, constituie deja o particularitate importantă.

În al treilea rând, să nu uităm că secularizarea s-a dovedit a nu urma întru totul acea presupusă lege universală, de tip evoluţionist, care anunţa retragerea totală a religiei din lume. Multă vreme, majoritatea cercetătorilor din ştiinţele sociale ale religiei au susţinut ideea că modernizarea va conduce la o secularizare accentuată a societăţii, până la (cvasi)dispariţia religiei. După cum remarca însă, ironic, Alexis de Tocqueville, această previziune nu pare să se fi împlinit: „Filosofii secolului al XVIII-lea explicau într-o manieră foarte simplă slăbirea treptată a credinţelor. Zelul religios, spuneau ei, trebuie să se stingă pe măsură ce libertatea şi luminile vor spori. Este stânjenitor că faptele nu se potrivesc cu această teorie" (1835: 223). Charles Taylor are o expresie foarte plastică pentru teoriile iniţiale ale secularizării triumfătoare: le numeşte interpretări „subtractive". Secularizarea este văzută, în aceste cazuri, ca un proces prin care sunt sustrase din viaţa socială, pe rând, diferitele componente ale religiosului, fără a se pune nimic în schimb (Taylor, 2007). Mai mult, începând cu prima jumătate a anilor '90, paradigma secularizării triumfătoare a început să fie repusă în discuţie, inclusiv de numele grele ale domeniului, precum Peter Berger. Acesta vorbeşte acum de o mişcare de răspuns la secularizare (desecularizare) la scară planetară, Europa fiind totuşi un caz aparte prin varietatea şi intensitatea evoluţiilor sale religioase. Într-o lucrare colectivă publicată în 1999, acesta afirmă de-a dreptul că teoria secularizării, pe care o susţinuse şi el, este falsă – în măsura în care prevede sfârşitul religiilor, secularizarea antrenând, de fapt, reacţii religioase diferite şi compensatorii, care duc la „desecularizarea lumii". În orice caz, teoria secularizării nu pare să se potrivească decât în Occident – şi chiar şi acolo doar parţial. Pentru Grace Davie, „secularizarea" este, astfel, „o teorie cu o aplicabilitate relativ limitată, potrivită în mod particular pentru

cazul european, dar mult mai puţin utilă în alte părţi" (2007: 65). La rândul său, Jean-Paul Willaime pune explicit problema „excepţiei europene" a secularizării (2006).

Dar, ceea ce este mai important, nu trebuie să neglijăm faptul că secularizarea din lumea occidentală nu este aceeaşi cu secularizarea din lumea ortodoxă, din motive care ţin, în primul rând, de viziunile lor definitorii despre lume. Există asemănări şi tendinţe similare, în mod cert, dar paradigma secularizării (şi, ulterior, a recompunerii religioase – răspunsurile la secularizare) nu poate fi înţeleasă cu adevărat dacă nu ţinem cont de antropologia ortodoxă, care diferă de cea catolică şi protestantă. Marea teologie ortodoxă ţine să sublinieze faptul că *theosis* sau divinizarea omului este chiar miezul salvării sale. Biserica Ortodoxă nu fragmentează natura relaţiei Omului cu Dumnezeu, ci o sintetizează şi o universalizează. De unde şi aversiunea faţă de orice dualism care ar separa Biserica de lume, de cultură sau sacrul de profan. Iată de ce credem că ar trebui ca, în cele ce urmează, să vorbim nu de „secularizare", ci de „tendinţe de secularizare" ortodoxe (specifice ortodoxiei, mai degrabă), într-un context mai larg, al secularizării Europei.

Pe urmele lui Hervieu-Léger, putem spune că şi în ortodoxie asistăm la o pierdere accelerată a memoriei gestului religios. Ortodoxia este religia a „ce se face/ce nu se face", iar bătrâna de la uşa bisericii, care vinde lumânări şi îi apostrofează pe tinerii îmbrăcaţi neadecvat, este „paznicul" său de nădejde. Numai că internetul tinde să înlocuiască această sursă de „cunoaştere" a interdicţiilor, iar restaurantul de cartier a luat locul mesei de obşte din curtea bisericii (sau măcar din apartamentul de bloc comunist) atunci când se organizează praznice sau alte mese rituale. „Folclorizarea" religiei, despre care am vorbit mai sus, este, din

acest punct de vedere, şi o expresie a secularizării. Tot aşa stau lucrurile şi cu „economia produselor mănăstireşti”, despre care am vorbit deja şi care intră în ceea ce Peter Berger şi alţii numesc *spiritual shopping and religious market theory* (1999). Tot aici ar trebui menţionată implementarea unor scheme de management organizaţional, raţionalizare şi bună utilizare a resurselor sau o specializare a structurilor ierarhice (structuri media, strategii antreprenoriale, departamente de PR – chiar dacă ele nu sunt denumite ca atare). În sfârşit, să menţionăm şi luarea de poziţie a Bisericii Ortodoxe Române în conflictul din februarie 2017 dintre Guvern şi Piaţă, provocat de promovarea abuzivă a OUG nr. 13: „Deşi neutră din punct de vedere politic, Biserica nu este indiferentă în plan social, ci receptează orientările sau dorinţele majore ale poporului: dreptatea socială, diminuarea sărăciei şi creşterea nivelului de trai. În acest sens, trebuie continuată lupta anticorupţie, iar cei vinovaţi trebuie sancţionaţi, deoarece hoţia şi furtul degradează societatea în plan moral şi material”. În aceeaşi linie, atunci când, în martie 2017, Arhiepiscopia Tomisului le-a transmis profesorilor de religie – şi, prin aceştia, implicit, corpului profesoral şi, eventual, părinţilor – „obligaţia” de a participa la „Marşul pentru Viaţă”, BOR a reacţionat rapid, prin purtătorul său de cuvânt: „BOR nu transmite nici un fel de îndemn la obligaţia de a participa la acest marş pentru nimeni, nici pentru preoţi, nici pentru profesorii de religie. Ar fi absurd în secolul nostru să vorbim de obligativitatea de a participa la o manifestaţie sau la un marş”. Să fi învăţat BOR lecţia Colectiv? În orice caz, alinierea oficială la acuzaţiile de corupţie la adresa puterii sau atenţionarea propriilor ierarhi atunci când se raportează greşit la societate trebuie înţeleasă în contextul relaţiilor istorice dintre BOR, Stat şi

Societate; iar într-un astfel de context, aceste declaraţii aparent minore capătă o semnificaţie majoră.

Paradoxal, tocmai aceste elemente de „raţionalizare” internă a Bisericii Ortodoxe Române, atâtea câte sunt şi aşa cum sunt ele, sunt însă folosite adesea ca argument forte de contestatarii ei, pentru a incrimina „despiritualizarea” Bisericii.

Fără a susţine o tendinţă de secularizare, principiul *oikonomiei*, specific ortodoxiei, relativizează şi el controlul orto-doxiei în practicile religioase ale societăţii: „Flexibilitatea practicilor religioase şi lipsa unor reguli religioase stricte (*oikonomia*) în creştinismul ortodox conduc spre forme libere sau difuze de religiozitate” – constată Lina Molokotos-Liederman (2007: 43). Religiozitatea ortodoxă capătă, astfel, un profil ce poate părea derutant. În Grecia, de pildă, 93% din populaţie se declară ortodoxă, dar o treime dintre credincioşi merg la biserică mai rar de o dată pe lună şi altă treime doar la marile sărbători. „Ceea ce distinge Grecia de majoritatea ţărilor europene”, conchide Molokotos-Liederman, „sunt indicatorii subiectivi ai religiozităţii (autodefinire), mai degrabă decât datele obiective, precum participarea la slujbele bisericeşti” (2007: 47). Această observaţie pare să se potrivească cu distincţia operată de Adam Okulicz-Kozaryn (2010) între *religiozitate individuală* (simpla credinţă în Dumnezeu, religiozitatea declarată şi, eventual, practici personale de devoţiune) şi *religiozitatea socială* (participarea la viaţa religioasă a Bisericii, solidaritate şi sociabilitate exersată în şi prin comunităţi şi organizaţii religioase etc.). Or, se pare că ortodoxia promovează mai ales forme de religiozitate individuală, acei „indicatori subiectivi ai religiozităţii” despre care vorbeşte Molokotos-Liederman, în timp ce religiozitatea socială este mai degrabă naţională şi ceremonială decât asociativă[5].

Acelaşi lucru se întâmplă şi în România. Pe baza cercetărilor monografice din Fundu-Moldovei, Traian Herseni ajungea la o concluzie foarte similară. „Caracteristice vieţii religioase din Fundu-Moldovei sunt desmembrarea comunităţii bisericeşti pe secte şi numărul celor cu trăiri religioase personale (proorociri, vedenii etc.). Întinderea satului este foarte mare, încât coeziunea socială se menţine greu, viaţa socială este intensă, dar restrânsă la cătune şi nu toate au biserici ortodoxe, încât asistăm la un fenomen de grupare religioasă în afară de autoritatea Bisericii oficiale. Situaţia era prielnică desvoltării sectelor. În schimb, biserica slăbită instituţional reacţionează printr'o intensificare a religiozităţii personale." (Herseni, 1932: 151-152) Spre ilustrare, iată fişa lui Mircea Vulcănescu, pe care Herseni o inserează în argumentaţia sa: „Duminică, 22 Iulie 1928, femeia Catrina lui Todică a propovăduit poporului la ieşirea dela slujbă, vreme de patru ore, în tinda bisericii din jurul satului, asupra vedeniilor sale religioase. Deşi fără carte, a expus, pornind dela expunerea primei întâmplări, vedeniile sale şi leşinurile în timpul cărora vorbea, în vis, cu o fiinţă şi vedea raiul, iadul etc. — trăgând sfaturi pentru popor, mustrându-l pentru greşale şi dându-i îndrumări. A sfârşit cu rugăciuni personale. Aceste sfaturi… cuprind un material imens de aprecieri şi atitudini sistematice, pornind dela toate manifestările vieţii din sat: cârciumă, dobândă, lux, jocuri, gospodărie, arături etc. Femeia e una din cele mai puternice personalităţi din sat. Poporul, în frunte cu preotul, a ascultat-o cu atenţie. Cei cari nu aveau răbdare să stea până la urmă erau aspru dojeniţi şi aduşi înapoi. – Părintele Pavel, întrebat ce-l face să asculte pe această femee ceasuri întregi şi s'o lase să predice a spus: «Dacă aş fi plecat eu, nu mai rămânea nimeni s'o asculte şi am interes să fie cât mai mulţi auditori la predicile ei, pentrucă vorbeşte împotriva

alcoolismului şi ţăranii o cred mai mult pe ea decât pe mine, pentrucă mă bănuesc că sunt plătit etc.». Satul îi spune proroacă, sfânta, alţii o fac mincinoasă. De altfel, pe nici o problemă femeea aceasta nu s'a găsit împotriva bisericii, este drept-credincioasă a Bisericii răsăritene. Catrina lui Todică nu e un caz izolat. Individualizarea vieţii religioase e destul de răspândită" (1932: 152-153). Explicaţia pe care o dă Herseni este următoarea: „O parte din vechea comunitate religioasă s'a rupt dela matcă şi şi-a căutat satisfacţia în alte formule: sectele. Altă parte din membrii comunităţii s'au trezit nesatisfăcuţi de biserică, însă nu de învăţătura ortodoxă, atunci şi-au căutat satisfacerea în trăiri personale, au devenit ei înşişi, într'un fel, preoţi, prooroci, sfinţi, neglijând intermediul bisericii, adresându-se direct cerului. Dar, într'un caz şi într'altul, avem deaface cu un proces de individualizare al religiei, fiecare credincios îşi caută formarea convingerilor singur, cetind scripturile, şi procedează conform interpretării personale. Viaţa religioasă a crescut ca intensitate, dar s'a fărâmiţat ca unitate" (1932: 157).

Selectând câteva date din diferite sondaje de opinie, obţinem şi în prezent un peisaj foarte asemănător: dacă 96% dintre români cred în Dumnezeu şi 80% declară că religia este importantă în viaţa lor, ea este considerată foarte importantă pentru 77% dintre musulmani, 74% dintre neoprotestanţi, 52% dintre catolici şi doar 36% dintre ortodocşi. De asemenea, dacă 61% dintre români (70% în mediul rural, 55% în mediul urban) declară că se roagă regulat, acasă, doar 26% (16% în Bucureşti) merg regulat la biserică (o dată pe săptămână). Nu este o personalizare a religiei în sensul individualismului occidental, dar cu siguranţă e vorba despre o preeminenţă a „religiozităţii individuale" invocate mai sus. Iar aceasta constituie, într-un fel, şi o libertate şi o diversitate de

percepere şi practicare a religiei mai mari decât se crede de obicei – ceea ce, dintr-un punct de vedere, ar putea fi considerat şi un aspect al „secularizării”. Sau să fie oare această formă de religiozitate o particularitate a ortodoxiei, legată de ideea sa centrală de *theosis*, eventual în legătură şi cu natura ţărănească a credincioşilor săi? Rămâne încă de explicat.

În sfârşit, judecat astăzi, acest „deficit de secularizare” trebuie aşezat în contextul de acum al tendinţelor de desecularizare şi, de ce nu, interpretat din perspectiva „postsecularistă” propusă de Jürgen Habermas, conform căreia religia îşi regăseşte un loc în spaţiul public ca „rezervor de sens” (2008). Este însă imposibil să trasăm aici un portret detaliat al acestui proces. Ne vom mărgini aşadar la a prezenta, ca reper, „lista scurtă” a dimensiunilor sale, aşa cum a fost ea descrisă de Vyacheslav Karpov (2010), cercetător american de origine rusă, unul dintre primii care au încercat să conceptualizeze desecularizarea. Astfel, ar fi vorba despre:

– tentativă de apropiere între organizaţii şi instituţii religioase complet şi progresiv secularizate de-a lungul vremii şi norme religioase;
– renaşterea credinţelor şi practicilor religioase;
– reîntoarcerea religiei în sfera publică;
– reapariţia conţinutului religios în diferite subsisteme ale culturii;
– schimbări datorate religiei în substratul social – cum ar fi, de pildă, schimbări demografice datorate comportamentelor religioase, contestarea avortului, metode contraceptive etc.

Comparativ cu această referinţă şi privită în acest context, ortodoxia românească actuală s-ar putea să apară mai puţin „decalată”.

Există acum o abundentă literatură de specialitate privind fenomenul fecund de secularizare/desecularizare în Occident, dar, după cunoştinţa noastră, nu a fost întreprins nici un studiu de profunzime, până în acest moment, asupra modului în care modernitatea a schimbat felul de a crede în societăţile unde ortodoxia este majoritară. Acest lucru ne obligă să rămânem la comparaţii, mai mult sau mai puţin adevărate sau relevante, între situaţia religioasă din Occident şi cea din România. Ne mulţumim să remarcăm faptul că există o „pluralitate de modernităţi religioase" – iar cele din România scapă adesea analizei. Modul de acomodare şi de răspuns la modernitate în ţara noastră este perceput de publicul larg ca insolit, un semn al „subdezvoltării" noastre, pe când situaţia este departe de a fi atât de radical diferită. Nu suntem nici unici, nici excepţionali, ci întregim, în felul nostru particular, tendinţa europeană de secularizare/desecularizare.

În loc de încheiere

Analizând câmpul religiei în Rusia actuală, Alexander Agadjanian ia în calcul trei actori, fiecare cu mizele sale specifice: Statul – în căutare de legitimitate –, Biserica (Ortodoxă) – în căutare de autoritate – şi Societatea – în căutare de identitate socială/culturală satisfăcătoare (2000). Fără a ocoli în nici un fel problema capitală a despărţirii Bisericii de Stat, analiza lui Agadjanian ne atrage atenţia, pur şi simplu, asupra unui fapt în aparenţă banal: societatea face parte constitutivă din acest joc de putere, este un soi de „terţ inclus", niciodată pasiv, de care ambele puteri trebuie

să ţină cont şi care poate oricând să facă să încline balanţa într-un sens sau altul, în funcţie de propriile interese şi sentimente de moment. Rezultă o religiozitate socială care, rămânând fidelă sui-generis Credinţei, poate să critice sau să susţină atât Statul, cât şi Biserica, influenţându-le astfel, la limită, deciziile.

Toţi aceşti trei actori au contribuit, în felul lor, la construcţiile naţionale din lumea ortodoxă. Rezultatul a fost pretutindeni formarea unor identităţi naţionale etnoreligioase, construcţia naţională a României, în speţă, rămânând prinsă „între «bunul creştin» şi «bravul român»" (Murgescu, 1999), între credincios şi cetăţean. „Atât BOR, cât şi Statul confundă deseori statutul de cetăţean cu cel de apartenenţă religioasă, pentru că separaţia dintre cele două nu a existat niciodată în România" – consideră Vasile Ernu (2013). Pentru „modernişti", acesta este „păcatul originar"; pentru „tradiţionalişti", aceasta este marea virtute a poporului român. Ambele părţi îşi construiesc, pe aceste convingeri, propriile discursuri excepţionaliste, fără a se întâlni însă pentru a judeca felul în care poate fi abordat judicios acest fapt identitar al istoriei noastre.

Deci, mai presus de toate, despre acest „fapt identitar" este vorba. Iar el îi implică pe toţi cei trei „actori" menţionaţi mai sus. Inevitabil, crizele identitare recurente ale României moderne au traversat şi câmpul religios al ortodoxiei şi al funcţionării Bisericii sale. L-au traversat, în genere, tot pe cele două mari axe constitutive ale modernităţii noastre problematice şi ale excepţionalismelor acesteia, măsurate predilect în „decalaje" faţă de Occident: tradiţie *versus* modernitate, protocronism *versus* sincronism, autohtonism *versus* primitivism. Conform perspectivei alese, „conservatorismul" Bisericii Ortodoxe Române a fost perceput fie ca un excepţionalism al înapoierii (fundamentalism,

tradiţionalism, patriarhalism etc., toate fără echivalent în „lumea civilizată”), fie ca excepţionalism al păstrării demne a unei moşteniri neîntrerupte şi exemplare în împărăţia lui Dumnezeu (virtute de care Occidentul nu a fost capabil). Căderea comunismului a relansat idealul occidental şi a (re)modelat identitatea naţională din această perspectivă, dar, în ultimii ani, a (re)născut, reactiv, şi o atitudine antioccidentală tot mai vizibilă. Punctual, cerinţele democratice de transparenţă şi luptă anticorupţie au pus sub semnul întrebării funcţionarea Bisericii ca instituţie socială, cerând socoteală pentru clauzele de „exceptare” de la regulile generale ale societăţii civile revendicate de aceasta. În toate cazurile, BOR a fost însă abordată mai degrabă prin prisma „excepţiei” decât prin cea a istoriei: excepţia bună – a dreptei credinţe şi conservării neîntinate a identităţii şi „fiinţării” româneşti – sau excepţia rea – a cauzelor înapoierii societăţii româneşti. La rândul său, BOR s-a poziţionat mai degrabă tot ca o excepţie (exceptare?), legitimată istoric – şi deci „inamovibilă”.

Se poate ieşi din capcana „excepţionalismului religios”, de un sens sau altul? Şi, dacă da, care ar fi căile şi mijloacele necesare? Răspunsurile care ne vin acum în minte – şi nu singurele, evident – ar fi: necesarul „demers comparatist” în domeniul religiei cu alte ţări unde ortodoxia este majoritară, organizarea unui dialog între reprezentanţii Bisericii şi criticii/contestatarii săi (dar această sugestie pare mai degrabă utopică pentru moment) şi, în fine, practicarea unei priviri alternative asupra faptului religios contemporan – alta decât cea „oficială” a Bisericii Ortodoxe Române, alta decât a elitelor, alta decât cea senzaţional-mediatică. Dar e greu să definim această privire. Simţim acut doar necesitatea ei. Şi faptul că, fără această alternativă calmă, „excepţionalismul” religios poate deveni, în câţiva ani, normă, şi nu excepţie!

Referinţe bibliografice

Agadjanian, Alexander, 2000, „Religious Pluralism and National Identity in Russia”, *International Journal on Multicultural Societies*, vol. 2 (2): 97-124.

Barr, James, 1980, „Poulat, Emile, *Fundamentalism*”, *Archives de sciences sociales des religions*, 50 (2): 239-240.

Bănică, Mirel, 2014, *Nevoia de miracol. Fenomenul pelerinajelor în România contemporană*, Polirom, Iaşi.

Berger, Peter L., 1979, *Facing Up to Modernity*, Penguin, Hammondsport.

Berger, Peter L. (ed.), 1999, *The Desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Eerdmans.

Besançon, Alain, 2007, *Eseuri despre lumea de azi*, traducere de Adina Cobuz, Humanitas, Bucureşti.

Campiche, Roland, 1992, *Croire en Suisse*, Editions L’Age d’Homme, Lausanne.

Champion, Françoise, Sophie Nizard, Paul Zawadzki (eds.), 2007, *Le sacré hors religions*, Editions l’Harmattan, Paris.

Cornea, Andrei, 2015, „România Moaştelor şi România politică”, *22*, 4 noiembrie.

Crainic, Nichifor, 1926, „A doua neatârnare”, *Gândirea*, anul VI, nr. 1.

Crainic, Nichifor, 1929, „Sensul tradiţiei”, *Gândirea*, anul IX, nr. 1-2.

Cristescu, Ştefania, 1936, „Frecvenţa formulei magice în satul Cornova”, *Sociologie Românească*, I (4): 11-18.

Davie, Grace, 1994, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Blackwell, Oxford.

Davie, Grace, 2007, *The Sociology of Religion*, Sage Publications, Londra.

Eliade, Mircea, 1995, *Sacrul şi profanul*, traducere de Brânduşa Prelipceanu, Humanitas, Bucureşti.

Ernu, Vasile, 2013, „Ortodoxie sau moarte? Ortodoxie sau modernizare? Stat modern sau religarhie?”, *CriticAtac*, 22 februarie.

Freud, Sigmund, 1927/2009, „Viitorul unei iluzii”, traducere de Roxana Melnicu, în Sigmund Freud, *Opere esenţiale*, vol. 9 (pp. 163-222), Trei, Bucureşti.

Gavriluţă, Nicu, 1998, *Mentalităţi şi ritualuri magico-religioase. Studii şi eseuri de sociologie a sacrului*, Polirom, Iaşi.

Gavriluţă, Nicu, Nicolae Dima, Sorin Mihalache, 2016, *Religie şi violenţă în Europa seculară. Dialoguri Trinitas TV*, Trinitas/Editura Universităţii „Al.I. Cuza” din Iaşi.

Gillet, Olivier, 2001, *Religie şi naţionalism. Ideologia Bisericii Ortodoxe Române sub regimul comunist*, traducere de Mariana Petrişor, Compania, Bucureşti.

Girard, René, 1965, *Deceit, Desire, and the Novel: Self and Other in Literary Structure*, The Johns Hopkins Press, Londra.

Gomboş, Stelian, 2014, „Gândirea teologică şi acţiunea socială a Bisericii în lumea contemporană", *CrestinOrtodox.ro*, 11 aprilie.

Grunfeld, Robert, Masood Zangeneh, Lea Diakoloukas, 2008, „Religiosity and Gambling Rituals", în Masood Zangeneh, Alex Blaszczynski şi Nigel Turner (eds.), *In the Pursuit of Winning* (pp. 155-165), Springer, New York.

Habermas, Jürgen, 2008, „Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society", *New Perspectives Quarterly,* 25: 17-29.

Hartog, François, 2003, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Seuil, Paris.

Herseni, Traian, 1932, „Individ şi societate în satul Fundu-Moldovei – Câteva aspecte", *Arhiva pentru reforma socială*, X, nr. 1-4: 135-158.

Hervieu-Léger, Danièle, 1993, *La Religion pour Mémoire*, CERF, Paris.

Ică, Ioan jr., Germano Marani (coord.), 2002, *Gândirea socială a Bisericii*, Deisis, Sibiu.

Karpov, Vyaceslav, 2010, „Desecularization: A Conceptual Framework", *Journal of Church and State*, 52 (2): 232-270.

Kay, A.C., D. Gaucher, J.L. Napier, M.J. Callan, K. Laurin, 2008, „God and the government: Testing a compensatory control mechanism for the support of external systems", *Journal of Personality and Social Psychology*, 95 (1): 18-35.

Kay, A.C., S. Shepherd, C.W. Blatz, S.N. Chua, A.D. Galinsky, 2010, „For God (or) country: The hydraulic relation between government instability and belief in religious sources of control", *Journal of Personality and Social Psychology*, 99: 725-739.

Kolnner, Tobias, 2013, „Priests and Parish: Religious Individualisation and Privatization in Russia", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, nr. 162: 37-53.

Leuştean, Lucian N., 2014, „The Romanian Orthodox Church", în Lucian N. Leuştean (ed.), *Orthodox Christianity and Nationalism in Nineteenth-Century Southeastern Europe*, Fordham University Press, New York.

Lovinescu, Eugen, 1997, *Istoria civilizaţiei române moderne*, Minerva, Bucureşti.

McNamaraa, Rita Anne, Ara Norenzayana, Joseph Henrich, 2016, „Supernatural punishment, in-group biases, and material insecurity: Experiments and

ethnography from Yasawa, Fiji", *Religion, Brain & Behavior*, 6 (1): 34-55.
Molokotos-Liederman, Lina, 2007, „Selective Secularization and the Deprivatization of Religion?", în Barry A. Kosmin şi Ariela Keysar (eds.), *Secularism, Women & the State: Mediterranean World in the 21st Century* (pp. 41-56), Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, Trinity College, Hartford.
Murgescu, Mirela-Luminiţa, 1999, *Între „bunul creştin" şi „bravul român". Rolul şcolii primare în costruirea identităţii naţionale româneşti (1831-1878)*, A92, Iaşi.
Okulicz-Kozaryn, Adam, 2010, „Religiosity and life satisfaction across nations", *Mental Health, Religion & Culture*, 13: 155-169.
Pavelescu, Gheorghe, 1945/1999, *Magia la români. Studii şi cercetări despre magie, descântece şi mană*, Minerva, Bucureşti.
Părintele Sofronie, 2003, *Ne vorbeşte părintele Sofronie. Scrisori*, Bunavestire, Galaţi.
Pârvan, Vasile, 1919/1992. „Datoria vieţii noastre", în *Dreptul la memorie în lectura lui Iordan Chimet* (pp. 72-89), vol. II, Dacia, Cluj-Napoca.
Pleşu, Andrei, 2015, „Religie şi publicitate", *Dilema veche*, nr. 573.
Poenaru, Florin, 2013, „Trebuie criticat statul, nu doar BOR", *CriticAtac*, 18 februarie.
Reith, Gerda, 2002, *The Age of Chance: Gambling in Western Culture*, Routledge, Londra.
Rousselet, Kathy, 2013, „Sécularisation et Orthodoxie dans la Russie contemporaine", *Questions de Recherche*, nr. 42, Sciences Po, Paris.
Stamatin, Laurenţiu Nicolae, 2011, „Lupta pentru canonicitate. Momente, repere, protagonişti", în *Globalizare şi identitate naţională. Dimensiuni cultural-juridice* (pp. 196-207), Universitatea „Mihail Kogălniceanu", Iaşi.
Tamás, Gáspár Miklós, 2001, „Scrisoare către prietenii mei români", *Dilema*, nr. 416, 16-22 februarie.
Taylor, Charles, 2007, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge.
Tocqueville, Alexis de, 1835, *De la Démocratie en Amérique*, Librairie de Charles Gosselin, Paris.
Tufiş, Claudiu, 2009, „Valorile romanilor", *Newsleter ICCV*, nr. 3.
Valică, Mihai, Pavel Chirilă, Andreea Băndoiu, Cristian George Popescu, 2007, *Teologie socială*, Christiana, Bucureşti.
Willaime, Jean-Paul, 2006, „La sécularisation: une exception européenne?", *Revue française de sociologie*, vol. 47: 755-783.

IRES, 2013, *Percepţii privind religia şi morala.*
IRES, 2016, *România, societate cu încredere limitată.*

1. Ne putem întreba însă, pe urmele autorilor, dacă această „sacralitate în afara religiei” se reduce la „bricolaje psihospirituale” şi reprezintă doar o „disoluţie a sacrului”, o „religiozitate înlocuitoare”, sau este mai degrabă (şi) o „metamorfoză a sacrului”, o religiozitate conlocuitoare în imanenţă, „regimul dominant al sensului în modernitatea noastră”, noua transcendenţă a omului recent? Întrebarea pare să rămână încă deschisă…
2. Emilian Vasilescu invoca şi el, în 1937, utilitatea stringentă a unor „monografii de parohie”, pe modelul cercetărilor monografice ale Şcolii Gusti. În toată această perioadă nu s-a întâmplat însă nimic semnificativ în acest sens.
3. Descântatul a fost totdeauna foarte prezent în satul românesc. Gheorghe Pavelescu, de pildă, identifica în 22 de sate din Apuseni 136 de descântători şi descântătoare (1945/1999), iar Ştefania Cristescu număra doar în Cornova nu mai puţin de 87 de persoane care descântau (1936).
4. Problemă consubstanţială modernităţii, care a trebuit – şi încă trebuie – să-şi lămurească problema relaţiei dintre sacru şi profan într-o lume în care „Dumnezeu a murit”. „Cum pot fi gândite în acelaşi timp teza funcţionalistă a permanenţei sacrului şi legea evoluţionistă a retragerii inevitabile a lui Dumnezeu (din societate)?” (Champion *et al.*, 2007: 9), ambele teze fiind moşteniri definitorii ale modernităţii europene. Dacă, în gândirea dominantă, „secularismul” este considerat, din perspectivă „evoluţionistă”, o evidenţă şi o normă, o gândire recesivă atrage mereu atenţia asupra „continuităţii” sublimate a sacrului în chiar aceste societăţi „seculare”. În acest sens, pentru Mircea Eliade, de pildă, „secularizarea unei valori religioase nu este decât un fenomen religios care reflectă de fapt legea transformării universale a valorilor umane; caracterul «profan» al unui comportament înainte «sacru» nu presupune o ruptură; «profanul» nu este decât o nouă manifestare a aceleiaşi structuri constitutive a omului, care se manifesta înainte prin expresii «sacre»” (1995: 3). Preluând această viziune, Nicu Gavriluţă consideră că „secularizarea nu este un fenomen pe care ar trebui să-l citim într-un registru exclusiv negativ”, căci este mai degrabă „un scenariu de tipul *descendus ad inferos*, care priveşte nu doar omul, ci şi societatea în ansamblu” (Gavriluţă *et al.*, 2016: 140): secularizarea ar fi doar un moment de renaştere în ciclul etern al permanenţei sacrului. Din cu totul altă perspectivă, René Girard merge chiar mai departe, considerând secularismul

o simplă pervertire a formelor religioase: „Negarea lui Dumnezeu nu elimină transcendenţa, ci o (dis)trage de sus în(spre) jos. Imitarea lui Hristos devine imitarea vecinului” (1965: 59). Fără a intra aici în aceste dezbateri fundamentale, nu putem să nu regretăm însă lipsa lor aproape totală din societatea românească actuală.

5. Această relativă anemie a „religiozităţii sociale”, dacă se dovedeşte a fi constitutivă ortodoxiei, ar putea să explice în bună parte şi dificultăţile Bisericii Ortodoxe de a elabora o „teologie socială”… ca în Occident.

Excepţionalismul Ţăranului Român. Prezenţa unei absenţe

Vintilă Mihăilescu

„Clasele dominate nu vorbesc, sunt vorbite. (…) Dintre toate grupurile sociale dominate, desigur, deoarece nu şi-a oferit sau nu i s-a oferit niciodată contradiscursul capabil s-o constituie ca subiect al propriului adevăr, clasa ţărănească este exemplul prin excelenţă al clasei-obiect, obligată să-şi elaboreze subiectivitatea proprie pornind de la obiectivizarea de către ceilalţi (fiind astfel foarte apropiată, din acest punct de vedere, de victimele rasismului). (…) Este cert că ţăranii nu sunt gândiţi niciodată în şi pentru ei înşişi şi că până şi discursurile care exaltă virtuţile lor sau pe acelea ale vieţii la ţară nu sunt niciodată decât o manieră eufemizată sau deturnată de a vorbi despre viciile muncitorilor sau ale vieţii la oraş. Simplu pretext al prejudecăţilor favorabile sau defavorabile, ţăranul este obiectul unor aşteptări contradictorii prin definiţie, căci nu îşi datorează prezenţa în discurs decât conflictelor de interese care se reglează pe seama lui. Astfel, în prezent, diferitele sectoare ale producţiei ideologice îi propun, simultan, cele mai incompatibile imagini de sine. Un paradox deosebit de vizibil în domeniul culturii şi mai ales în cel al limbii, în care anumite fracţiuni de intelectuali,

mânaţi de logica propriilor interese, le cer ţăranilor, de pildă, să revină la graiurile lor vernaculare exact atunci când exigenţele tacite ale pieţelor economice, matrimoniale şi şcolare le impun, mai brutal decât oricând, să le abandoneze. Din alt punct de vedere, contradicţia poate fi însă doar aparentă, divizările cele mai ireductibile subiectiv putându-se organiza ca diviziune a muncii de dominare: folclorizarea, care trimite ţărănimea la muzeu şi care îi transformă pe ultimii ţărani în păzitori ai unei naturi transformate în peisaj pentru citadini, este complementul necesar al deposedării şi expulzării. În fapt, legile profitului diferenţial – forma fundamentală a profitului prin distincţie – sunt cele care le repartizează ţăranilor rezervaţiile lor, unde vor avea la dispoziţie tot timpul ca să-şi cânte şi să-şi danseze *leurs bourrées et leurs gavottes*, spre marea satisfacţie a etnologilor şi a turiştilor urbani, atâta vreme cât existenţa lor va fi economic şi simbolic rentabilă. Putem înţelege astfel că nu sunt multe grupurile sociale care au o relaţie atât de puţin simplă cu propria identitate, pe scurt, care să fie mai condamnaţi la «inautenticitate» ca aceşti «oameni simpli» în care toate tradiţiile conservatoare îşi caută modelul de «autenticitate». Confruntaţi permanent cu dominaţia inseparabil economică şi simbolică a burgheziei urbane, ţăranii nu au de multă vreme altă opţiune decât de a juca, pentru citadini şi pentru ei înşişi, unul sau altul dintre rolurile ţăranului, pe acela al ţăranului respectuos, potrivit populismului popular, care vorbeşte despre pământul său, despre casa lui şi despre animalele sale cu figuri de stil de compunere de clase primare, sau pe cel al ţăranului heideggerian, care gândeşte ecologic, care ştie să zăbovească şi să cugete în tăcere şi care îi impresionează pe locuitorii rezidenţelor secundare cu profunda sa înţelepciune provenită nu se ştie de unde, în fine, rolul ţăranului ţărănizat, care îşi asumă, nu fără o doză de ironie şi

de dispreţ, rolul de naiv, de încet la minte, de bun sălbatic sau chiar cel de braconier, uneori puţin vrăjitor, care îi uimeşte pe citadini atât prin abilitatea sa de a descoperi ciupercile comestibile sau de a pune capcane, cât şi prin talentele sale de vraci sau prin credinţele sale din alte vremuri." (Bourdieu, 1977: 4-5)

Capitolul de faţă nu îşi propune să fie vreun excurs în istoria socială a ţărănimii din România, ci va încerca să schiţeze o imagine de ansamblu a felurilor în care ţăranul român „a fost vorbit" în istoria modernă a ţării. Altfel spus, nu ţăranii ne interesează, ci discursurile despre ţărani. Or, majoritatea acestor discursuri sunt străbătute de tentaţia excepţionalismului în măsura în care, în cele mai multe cazuri, privirile au fost atrase de Ţăran nu atât pentru a-l cunoaşte pe el, cât pentru a ne recunoaşte pe noi, adică pentru a căuta acolo, la ţară, identitatea Ţării, şansa ei de mântuire sau stigmatul ratării ei. Şi discursurile despre ţăranul român au fost, rând pe rând sau simultan, pledoarii în favoarea sau împotriva sa. De la începuturile modernităţii noastre, chestiunea ţărănească/agrară nu a lăsat indiferent pe nimeni, astfel încât mai toate discursurile publice au fost atinse de un partizanat de un fel sau altul.

Există, în această privinţă, un bogat imaginar naţional, care îşi aşteaptă încă istoricii. În cele de faţă, ne propunem doar să sugerăm o posibilă grilă de lectură, urmărind şi decantând principalele două axe ideologice de construcţie ale discursului excepţionalist despre Ţăran, la care ne-am referit deja într-un capitol precedent: *primitivismul* şi discursul despre ţăranul înapoiat, pe de o parte, *autohtonismul* şi discursul despre ţăranul exemplar, pe de altă parte.

Construcţia naţională a ţăranului

Pentru cea mai mare parte a istoriei sale, „ţăranul” nu este nici subiect istoric (cu excepţia rarelor sale „răscoale”), nici actor social – şi nu doar în România. De fapt, după cum remarcă André Burguière în cazul Franţei, acesta începe prin a fi mai degrabă „invizibil”, refuzându-i-se o autonomie culturală şi fiind prezent doar în imaginarul aristocraţiei prin intermediul unor *pastorales* şi *bergeronnettes* reprezentate la curte (Burguière, 2000). Ţăranul devine obiect de interes public doar din motive administrative de guvernare. După cum ne aduce aminte Wolfgang Brückner, „adevărata definiţie a *Volkskunde* se referă, începând cu secolul al XVIII-lea, când termenul apare pentru prima dată în contextul statisticilor administrative, la «cunoştinţe despre popor» (*Kentnisse über das Volk*), şi nu la «cunoştinţe păstrate în popor» (*Überlieferungen im Volk*)” (1987: 228). Lucrurile se petrec similar şi la noi, mai ales după „criza orientală”, când interesele internaţionale sporesc, necesitând o mai bună cunoaştere a teritoriilor şi populaţiilor locale, din motive diplomatice, administrative şi/sau economice. Este perioada a ceea ce Henri Stahl a ales să numească „sociografie”, adică un soi de statistică în sensul originar de „ştiinţă a statului”, incluzând informaţii utile din cele mai diverse domenii, de la geografie, economie şi organizare socială la obiceiuri şi viaţă cotidiană (Stahl, 2001).

Aceşti „sociografi” pot fi împărţiţi în două categorii principale. Prima şi, iniţial, cea mai importantă era alcătuită din „experţi”, mandataţi de imperiile înconjurătoare, interesate de mai buna cunoaştere a populaţiilor alcătuitoare sau vecine în vederea unei mai eficiente administrări sau negocieri. Este cazul, de pildă, al unor reprezentanţi ai Iluminismului, precum Georg Tallar, Gerard

van Swieten, Francesco Griselini sau J.J. Ehrler, trimişi în Transilvania şi Banat de autorităţile habsburgice. Abordările lor erau similare celor folosite de misionarii şi funcţionarii metropolitani în cazul coloniilor, vizând mai buna cunoaştere a populaţiilor „primitive”. Apoi, se naşte şi o categorie locală de „sociografi”, de la Dimitrie Cantemir, de pildă, la Ionescu de la Brad sau Spiru Haret, intelectuali autohtoni interesaţi mai mult de soarta propriilor societăţi. Între aceste două categorii majore, trebuie avută în vedere şi lumea pestriţă a călătorilor, cu relatările şi jurnalele lor, furnizând mai ales lumii occidentale informaţii dintre cele mai diverse – şi adesea contradictorii – despre această *terra incognita* de la „porţile Orientului”. În ansamblul acestor abordări sociografice diferite, ţăranul român apare în cele mai diverse ipostaze şi este prezentat în toate culorile posibile, de la idealizare la dispreţuire. În ciuda unor informaţii adesea nepreţuite, cunoaşterea etnologică a societăţii ţărăneşti în sine şi a acelor *Überlieferungen im Volk* este încă departe. Totodată, diferenţele cantitative şi calitative ale sociografiei în Transilvania habsburgică şi în Ţările Române, precum şi statutul special acordat regimentelor grănicereşti au făcut ca însăşi construcţia socială, apoi naţională a ţăranului să cunoască istorii relativ distincte în cele două cazuri[1].

Aşadar, „ţăranul român”, în deplinătatea imaginii sale sociale, este mai ales rezultatul procesului de construcţie naţională. La rândul său, societatea ţărănească a constituit materialul demografic al naţiunii: pe lângă faptul că aceasta reprezenta peste 80% din populaţia ţării, nici aristocraţia (divizată între „boierii de ţară” şi venetici, dimpreună cu clientela lor îmboierită recent), nici burghezia (în cea mai mare parte alogenă) nu puteau oferi suportul istoric al naţiunii, chiar dacă aceste elite naţionale au fost subiectul ei activ. Transformarea ţăranilor în români[2] a reprezentat deci o

miză – şi o condiţie *sine qua non* – a edificării naţionale ce corespundea intereselor acestor elite. Iar această transformare – şi, implicit, construcţie naţională – se putea face, practic, mai degrabă după modelul german şi colectivist al naţiunii etnice decât după cel francez şi individualist al naţiunii civice.

Dar nu doar demografia a condus la acest rezultat, căci ideologia nu a fost niciodată limitată la precondiţiile sale demografice[3]. Au existat şi interese temeinice care să mobilizeze această situaţie demografică şi să o transforme în argument politic.

„Boierii de ţară", tot mai marginalizaţi de noua categorie de boieri veniţi din Balcani şi, în primul rând, de domniile fanariote, aveau tot mai mult interesul, după 1821, să-şi dovedească autohtonia şi să se prevaleze de aceasta pentru a-şi recăpăta poziţia socială şi drepturile ereditare. Iar această autohtonie nu putea fi decât una comună cu ţăranii. Elitele naţionale se străduiesc astfel să reducă sau chiar să anuleze diferenţele dintre boierime şi ţăranii liberi, pentru a întări imaginea unui popor şi a unei culturi unitare de natură rurală (Muşlea, 1935/1971). Nu este întâmplător că Alecu Russo, de pildă, construieşte o genealogie istorică în care „adevăraţii" boieri (cei autohtoni) sunt foarte apropiaţi de „adevăraţii" ţărani (cei liberi) (Bîrlea, 1974). Era „o necesitate pentru întreaga clasă boierească, precum şi pentru cea ţărănească de a face dovada că «rumânii» sunt autohtoni, direct descendenţi din romani, întâmplător căzuţi în robie, dar având tot dreptul să lupte pentru recâştigarea autonomiei lor" (Stahl, 2001: 30). Elitele naţionale aveau deci sarcina urgentă de a găsi „argumentele dovedind că populaţii româneşti din câteşitrele provincii – ale Transilvaniei, Moldovei şi Munteniei – sunt băştinaşe, că ele formează un singur popor de origine latină, având

deci drepturi cel puţin egale cu ale populaţiilor venite ulterior în fosta Dacie romană” (Stahl, 2001: 26).

Dacă este adevărat că naţiunea română începe cu „ideea de Roma”, aşa cum afirmă Vasile Pârvan (1919/1992), acest discurs, care slujea în primul rând eforturile de independenţă ale provinciilor române şi doar ulterior pe cele de construcţie a unei naţiuni comune, a trebuit să facă din Ţăranul Român personajul identitar al naţiunii, prezenţă – şi probă – vie a originii romane. Cultural, ţărănimea era considerată o comunitate de limbă în sens herderian, legitimând astfel afirmarea unităţii poporului român, dar şi particularitatea sa ireductibilă, propriul *Volksgeist*. Istoric, acest ţăran era urmaşul direct al romanilor (limba sa latină fiind un argument în plus în acest sens), justificând afirmarea continuităţii poporului român pe teritoriul său originar[4]. Social, acest ţăran era liber, doar accidental şi samavolnic aservit, legitimând astfel revendicările de independenţă ale poporului. Deşi Ţara era organizată pe o multitudine de „ţări”, diversitatea naţională a început să fie tot mai puţin recunoscută oficial – sau, în orice caz, să fie transformată într-un soi de unitate în diversitate.

Ţăranii au devenit, ideologic, poporul de care avea nevoie naţiunea. În construcţia politică a naţiunii, ei au fost însă de la început mai degrabă mijloc decât scop, fiind „vorbiţi” în fel şi chip după interesele dominante ale momentului legate de „chestiunea ţărănească/agrară”. După cum aminteşte şi Henri Stahl, „istoria României contemporane s-a desfăşurat toată sub semnul unei grave crize agrare din ce în ce mai acute şi ajunse a fi, la sfârşit, permanentă. Decenii de-a rândul, proprietarii de moşii şi ţăranii au dus o luptă socială pentru stăpânirea pământului, uneori surdă, alteori străfulgerată de scurte izbucniri violente” (Stahl, 1946: 14). În aceste condiţii, este lesne de înţeles că „întreaga străduinţă de

cunoaştere” a elitei naţionale „nu se putea îndepărta în nici o clipă de la dezbaterea problemei care constituia o adevărată primejdie pentru însăşi existenţa ei. Chiar dacă n-ar fi vrut-o, lucrările lor erau de îndată amestecate în vălmăşagul luptelor sociale şi folosite ca argumente, pentru sau contra, de taberele aflate în luptă. *Ştiinţa noastră socială a căpătat de aceea un caracter polemic*, datorită căruia oamenii cei mai de bună-credinţă erau furnisori de temeiuri doctrinare pentru atitudinile politice cu rezultate imediate” (Stahl, 1946: 15 – s.n.). Iar în această „polemică” a elitelor, ţăranii au fost mai degrabă obiect decât subiect.

Prin urmare, ţărănimea a urmat strategiile de modernizare ale României, începând cu Regulamentele organice, continuând apoi cu reforma lui Cuza şi împroprietăririle succesive şi adesea contradictorii care s-au succedat până în 1945. În timpul comunismului, ţărănimea a fost modernizată după modelul stalinist al cooperativizării şi a devenit partenerul (niciodată de încredere, asemenea culacilor sovietici) al proletariatului în cadrul „clasei muncitoare”. După căderea comunismului, ţărănimea a fost „reîmproprietărită”, dar tot fără să fie întrebată dacă şi cum îşi doreşte acest lucru. După cum constata şi Katherine Verdery, „colectivizarea s-a încheiat astfel exact aşa cum a început, prin forţă. (…) Aşa cum sătenii au fost forţaţi să-şi doneze pământul, au fost forţaţi să şi-l ia înapoi, chiar dacă acum considerau că este o povară (ceea ce s-a dovedit a fi adevărat)” (2003: 103).

Şi după căderea comunismului „agricultura rămâne o componentă esenţială a societăţii româneşti; după 1990, ea a jucat un rol de refugiu economic, populaţia ocupată în acest sector cunoscând o creştere de peste o jumătate de milion de persoane. Alături de revenirea în sate a muncitorilor din oraşele în criză, fenomenul a conturat un proces care a fost numit «reîntoarcerea la

ţară». Performanţele tehnice limitate trebuie puse în relaţie cu rolul spaţial şi social al agriculturii, deoarece ea exploatează pentru moment aproape 14,7 milioane de hectare de terenuri agricole şi permite existenţa a circa 4,4 milioane de gospodării graţie unei mici producţii de subzistenţă. (…) Nefinanţând agricultura, neformând ţăranii pentru a deveni agricultori, neorganizând pieţele comerciale şi funciare, clasa politică a lăsat ţăranilor sarcina să amortizeze şocul celorlalte schimbări socioeconomice din ţară" – constată geografa franceză Violette Rey. După care se întreabă, retoric: „Să fie aceasta dorinţa tinerilor din agricultură la ora postcolectivismului anilor 2000, de a nu avea alt orizont decât acela de a deveni nişte ţărani nevoiaşi aproape fără mijloace?" (Rey *et al.*, 2006: 50-51). Milioanele de români plecaţi la muncă în străinătate constituie răspunsul.

Să adăugăm la acestea faptul că, de la împroprietărirea lui Cuza din 1864 până la Legea Lupu din 2000, toate reformele funciare s-au dovedit a fi mai degrabă *agrare* (centrate, ideologic, pe proprietate) decât *agricole* (vizând, economic, productivitatea) (Garoflid, 1938; von Hirschhausen, 1997)[5]. Altfel spus, destinate public ţăranilor, reformele au fost totdeauna doar rezultatul luptelor ideologice, economice şi/sau politice ale categoriilor sociale aflate la putere, acestea fiind cele care „vorbeau" în numele intereselor ţărănimii.

Acest raport este vizibil, la toate nivelurile, şi în perioada actuală. La nivel macro, România a cunoscut, de fapt, două tranziţii: „România a ales politic să reconstruiască ruralul pe un sistem de distribuţie precapitalist, bazat pe gospodăria agricolă de subzistenţă plus o economie simplă de piaţă (noncapitalistă), în vreme ce în urban a fost construit un sistem principal de distribuţie de tip capitalist, în varianta capitalismului neoliberal, dominat de

capitalul străin. (…) Prin construirea a două sisteme de distribuţie principale relativ autonome între ele, societatea românească a fost practic descompusă în două societăţi alternative. (…) Rezultatul colateral pe termen lung este însă că această a doua societate este acum principalul obstacol în calea dezvoltării şi modernizării României" (Pasti, 2011). Altfel spus, au existat o tranziţie „urbană" spre capitalismul de piaţă, pe de o parte, şi, pe partea cealaltă, una „rurală", spre un soi de „neofeudalism" al unui număr mic de mari latifundiari („baroni locali" sau *entrepratchiks*, cum îi numeşte Katherine Verdery – 1994: 1076) şi al unui număr uriaş de mici gospodării de subzistenţă[6]. Acest clivaj istoric este legitimat apoi, moral şi ideologic, prin discursul celor „două Românii", descrise adesea după metafora greierului şi a furnicii: România dezvoltată a oraşelor e mai bogată pentru că este mai harnică, în timp ce România înapoiată a satelor este mai săracă pur şi simplu pentru că e mai leneşă. Uneori, apar accente delirante de dispreţ suveran din partea puterii: „Nu era un cioban pentru că nu mirosea a oaie", a conchis senatoarea Cristiana Anghel la un protest al păstorilor. „Mirosea a parfum, aşa cum mirosim noi. Un cioban miroase a oaie şi nu se spală."

Acelaşi gen de raport de dominaţie simbolică îl putem întâlni însă şi în discursul public ori de câte ori vine vorba, de pildă, despre „casele făloase" construite de migranţii din sate: în cel mai bun caz aceştia sunt consideraţi lipsiţi de gust, în cel mai rău caz sunt trataţi de trădători de neam, care distrug tradiţiile noastre ţărăneşti (adică pe ale lor…). Categoriile urbane dominante, oricare ar fi acestea, pur şi simplu nu pot accepta că sătenii, consideraţi încă „ţărani", au dreptul ca, din munca şi banii lor, să devină, pentru prima dată în istorie, subiecţi ai unei modernizări de jos în sus, după secole în care au făcut doar obiectul

modernizărilor de sus în jos, şi să-şi exprime, simbolic, această modernizare proprie şi autonomă prin casele pe care şi le construiesc (Mihăilescu, 2011, 2014a).

Pe scurt, idealizat sau demonizat, ţăranul român a fost şi încă a rămas o „clasă-obiect". Transformarea sa recentă şi timidă într-o „clasă-subiect" este posibilă tocmai pentru că – şi în măsura în care – această „clasă" refuză să mai fie „ţărănească": „Gata, s-a terminat cu bălegarul!" – declară, plastic, o astfel de „post-ţărancă". Pentru elitele urbane, acest lucru pare să fie încă greu de conceput şi de acceptat…

Conflictul interpretărilor

Dacă strategic construcţia naţională a Ţăranului Român poate fi considerată (relativ) convergentă, tactic – şi respectiv metodologic – aceasta a cunoscut numeroase divergenţe şi polemici. Şi în acest domeniu, principalele linii de forţă sunt cele ale ideologiei primitiviste, respectiv autohtoniste, despre care am vorbit în introducerea părţii a doua a volumului de faţă. Conform acestor viziuni polare, interpretarea ţăranului român va oscila între primitivul intern şi autohtonul etern.

Natura şi Ţăranul Român

O ipostază generică a confruntării dintre cele două viziuni o constituie problema relaţiei ţăranului cu natura. Din ambele perspective, există o apropiere strânsă între cei doi termeni: una

generală şi abstractă, dată de poziţia de „origine” atât a Primitivului, cât şi a Autohtonului în devenirea istorică a omului, şi una particulară, a ţăranului concret, trăind în şi prin natură. Mai departe, interpretările se despart însă, căci pentru primitivism această origine aproape-de-natură este una „slabă”, ce se cere depăşită, în timp ce pentru autohtonism ea este una „tare”, o stare de natură bogată şi promiţătoare, ce se cere împlinită. Exegeţii naţiunii se vor diviza astfel (şi) în funcţie de reprezentarea şi interpretarea acestei „naturaleţi” ţărăneşti.

Descriptio Moldaviae oferă, probabil, una dintre primele reflecţii filosofice pe această temă, înrădăcinată însă într-o meditaţie politico-geografică asupra celor două Moldove, de nord şi de sud, şi asupra relaţiei lor cu natura. În registrul speculativ, Cantemir îşi pune – şi pune – problema influenţei unei naturi generoase asupra caracterului şi destinului istoric ale populaţiei care o locuieşte: este „bogăţia” naturii o binecuvântare sau un blestem, o capcană? „*Descriptio Moldaviae* propune un echilibru delicat între natură şi cultură. Nici una dintre ele nu merită o încredere desăvârşită. O natură săracă ar fi condus probabil la muncă asiduă, în termenii lui Toynbee. Bogăţia naturală îi face pe locuitorii ţării binecuvântate somnolenţi.” (Anghelescu, 2010: 148) Cantemir rămâne astfel dubitativ în ceea ce priveşte această relaţie a ţăranului (în speţă a moldoveanului) cu natura.

La extrema autohtonistă, Vasile Alecsandri va formula primul „brand de ţară”, declarând că „Românul e născut poet”. După care explică: „Înzestrat de *natură* cu o închipuire strălucită şi cu o inimă simţitoare, el îşi revarsă tainele sufletului în melodii armonioase şi poezii improvizate. (…) Comori nepreţuite de simţiri duioase, de idei înalte, de notiţe istorice, de crezări superstiţioase, de datini strămoşeşti şi mai cu seamă de frumuseţi poetice pline de

originalitate şi fără seamăn în literaturi străine, poeziile noastre poporale compun o avere naţională, demnă de a fi scoasă la lumină ca un titlu de glorie pentru naţia română" (Alecsandri, 1852/1965: 99 – s.n.). Harul poetic al românului îi vine deci de la natură şi este cu atât mai prolific cu cât ţăranul român a rămas mai aproape de natură. Tema era mai veche, Giambattista Vico, printre alţii, răspândind intens ideea că popoarele sălbatice gândesc în termeni poetici – ceea ce, pentru mulţi gânditori din secolul al XVIII-lea, însemna primatul unei imaginaţii şi al unei sensibilităţi net superioare „omului civilizat" (Burguière, 2000). Alecsandri preia această interpretare şi o foloseşte pentru a-l ridica pe ţăranul român, prin natură, şi nu prin cultură, la statutul prestigios între toate al Poetului, depăşind prin această predeterminare „literaturi străine" născute anevoios prin cultură. Din sărac în cultură (majoră), ţăranul român devine bogat prin natură; din stigmat, apropierea de natură devine binecuvântare.

Această supraevaluare a naturii – altminteri dragă mai tuturor romanticilor, dar şi unor critici ai modernităţii, precum Ferdinand Tönnies[7] – o regăsim într-o formă mult mai elaborată la Eminescu. „Natural" înseamnă la acesta – ca şi la Tönnies – ceva destul de confuz, mai degrabă „firesc", „organic", „spontan", ca opus „artificialului" şi „convenţionalului" „răsărit din libera învoială reciprocă dintre cetăţeni". Statul este astfel şi el „un aşezământ al naturei": „Românul şi liberalii în genere îşi închipuiesc că Statul e resultatul unui contract sinalagmatic, al unei convenţiuni stabilite între cetăţenii lui. Noi credem, din contră, că el e un product al naturei, că, asemenea unui copac din pădure, îşi are fazele sale de desvoltare, asemenea ori-cărui organism, îşi are evoluţia sa" (Eminescu, 1910/2012: 123). Din această perspectivă îşi orchestrează Eminescu şi critica politică: „În teoria generală cată

dar să spunem că esenţa sistemului vechi încetase cu domniile străine, că sub acestea s-a stins statul natural pentru a face loc celui artificial" (*apud* Stanomir şi Vlad, 2002: 143). Schimbarea socială „corectă" este privită de Eminescu drept o „dezvoltare naturală, organică a propriilor puteri, a propriilor facultăţi ale sale" (*apud* Herseni, 1940: 69), „progresul adevărat fiind o legătură naturală între trecut şi viitor" (Herseni, 1940: 70)[8].

La extrema cealaltă, exact această „stare de natură" a ţăranului român devine blestem istoric. În zorii României Mari, Vasile Pârvan, altminteri plin de înţelegere şi admiraţie faţă de cultura noastră ţărănească, nu pregetă s-o considere o „civilizaţie vegetativ etnografică", potrivită unui „suflet primitiv-natural", şi să propovăduiască drept „datorie a vieţii noastre" dezicerea de „românizarea noastră feroce întru vegetativul etnografic", pentru a putea aspira la „suprema splendoare a culturii creatoare româneşti" (1919/1992: 84-85). Mai radical, Constantin Noica va considera, în 1943, că spiritualitatea noastră populară – „ce avem mai bun în noi" – „ţine de o anumită spontaneitate creatoare, care o apropie mai mult de natură decât de cultură" (1943/1989: 21). Imperativul vremii este – declară el în continuare – „coborârea românească în istorie" (Noica, 1943/1989: 23). Acelaşi imperativ îl afirma, „cu deosebită demăsură", după cum recunoaşte autorul însuşi (1996: 129), şi Emil Cioran, constatând că doar „cu ţăranii nu putem intra decât prin poarta de din dos a istoriei" şi cerând, în consecinţă, „schimbarea la faţă a României" – o Românie percepută ca „telurică", „primitivă", cu sate ascunse în „obscurităţile naturii", unde „miroase a pământ" şi unde oamenii „au trăit o mie de ani ca plantele", adică „o mie de ani de subistorie", o Românie a cărei „cultură nu este istorie, ci geografie" şi care se gândeşte pe sine doar în categoriile organicului (1936/1990). Este, după cum

conchide Sorin Antohi, „cea mai articulată imagine a românităţii ca stigmat” (1999: 238).

Acest recurs la „natură”, mai mult metaforic şi retoric decât conceptual, slujeşte sui-generis fiecăreia dintre cele două viziuni, precum şi diferitelor lor variante. În esenţă, ceea ce se contrapune însă în aceste două linii de discurs este miza politică a modernizării, a modului şi ritmului acesteia. În primul caz, soluţia o vor constitui „dezvoltarea organică” şi evitarea „formelor fără fond”, metafora eminesciană a ghindei şi stejarului fiind paradigmatică în acest sens. În al doilea caz, soluţia „saltului istoric” va promova despărţirea necesară de natură şi implicit de ţăranul „natural”, „vegetativ”, „atemporal”, căzut în „somnul istoric”: „Noi nu mai vrem să fim eternii săteni ai istoriei”, clama Constantin Noica în 1943. „Economiceşte şi politiceşte, culturaliceşte ori spiritualiceşte, simţim că de mult nu mai putem trăi într-o Românie patriarhală, sătească, anistorică; vrem o Românie actuală.” (Noica, 1943/1989: 21)

Ambele ideologii se regăsesc, în mod paradoxal, în tema „somnului” şi „deşteptării” din imnul nostru naţional, care nu face decât să preia pe cont propriu mitul *Frumoasei din pădurea adormită*, utilizat în moduri similare şi în cazul multor altor „deşteptări” naţionale[9]. Doar că în varianta autohtonistă adormirea este ulterioară, provocată de „barbarii de tirani”, îndepărtând astfel naţiunea de la starea sa „naturală” de trezie, în timp ce în viziunea primitivistă adormirea este anterioară, de la origine, iar ieşirea din eternitatea naturii în istoria culturii, trecerea de la potenţial sau virtual la actual, de la somn la conştiinţă trebuie provocate acum şi cât mai radical.

Desigur, Ţăranul nu putea fi Prinţul din poveste, subiectul deşteptării naţionale, dar închipuirea sa ca „naţiune adormită”

anulează din nou existenţa sa socială şi istorică reală şi, în ambele versiuni, îl plasează într-un soi de excepţionalitate a imaginarului.

Ţăranul şi geografia simbolică a primitivismului

După cum am arătat într-un capitol precedent, „ideologia primitivistă" clasifică societăţile pe o axă a timpului, de la cele mai apropiate de originile „primitive" ale omenirii la cele mai evoluate/civilizate/dezvoltate. Viziune strict europeană, primitivismul avea în vedere, în primul rând, puzderia de societăţi noneuropene devenite colonii ale imperiilor occidentale. Secundar, această viziune s-a aplicat şi continentului european, spaţializând evoluţia/progresul/modernizarea după o axă Vest-Est, pe care Vestul reprezenta finalitatea civilizată a evoluţiei, iar Estul era imaginat ca un soi de primitiv intern al Europei. Devenită criteriu dominant de clasificare şi reprodusă la toate nivelurile, ideologia primitivistă a inspirat fiecare ţară să-şi inventeze apoi propriul primitiv, extern şi mai la est de ea sau chiar intern. În acest joc al păpuşilor ruseşti ale primitivismului, Ţăranul a devenit pretutindeni primitivul intern al societăţilor moderne sau pe cale de modernizare.

După ce, până în perioada Renaşterii, geografia simbolică a Europei a fost construită după o axă Sud-Nord, cu „barbarii" plasaţi spre nord, „Europa de Vest a fost cea care a inventat Europa de Est ca pe jumătatea ei complementară în secolul al XVIII-lea, în Epoca Luminilor. Şi tot Iluminismul, cu centrele sale intelectuale din Europa de Vest, a fost cel care a cultivat şi şi-a apropriat noţiunea de «civilizaţie», un neologism al secolului al XVIII-lea, iar civilizaţia şi-a descoperit complementul pe acelaşi continent, în ţările învăluite în umbră ale înapoierii şi chiar ale barbariei" (Wolf, 1998:

19). Dincolo de frontierele Europei începea deja Orientul, alteritatea fundamentală a Occidentului, „orientalizat” tot de europeni (Said, 1978/2001), ca spaţiu în oglindă a tot ceea ce Occidentul nu este.

Pe această hartă simbolică, regiunea Balcanilor, aflată „la porţile Orientului”, constituia un soi de *buffer zone*, un „eu incomplet” al Occidentului, nu chiar „oriental”, dar încă necivilizat (Todorova, 2000). Rod al cercetărilor, al călătoriilor sau pur şi simplu al imaginaţiei intelectuale, „studiile asupra Europei de Est erau, ca şi orientalismul, o formă de cucerire intelectuală, împletind cunoaşterea cu puterea, instaurând raporturi de dominare şi subordonare”, pentru ca, în final, să pună „Geografia Filosofică în slujba redefinirii militare a graniţelor” (Wolf, 1998: 24). Iar acest proces a continuat, o fantomă a graniţei bântuind bătrânul continent şi divizându-l, geopolitic, în „cele două Europe”, de la clivajul industrial/rural al lui Francis Delaisi (1929) sau acela mult mai acid al influentului Hermann Graf Keyserling (1928)[10], trecând prin al Doilea Război Mondial la împlinirea profeţiei lui Churchill despre „cortina de fier” şi delimitarea „celeilalte Europe” (Rupnik, 1988), şi continuă, deşi mai mult simbolic, şi în prezent, cu geopolitica de cabinet a „naţiunilor cu/fără vocaţie europeană” din primii ani ai tranziţiei (Mihăilescu, 2012), profeţia lui Huntington (1996), care trasează o frontieră ce trece şi peste Carpaţi, împlinită şi ea prin destrămarea Iugoslaviei după o linie ce despărţea lumea catolică, civilizată, industrială şi raţională, din care făceau parte Slovenia şi Croaţia, de una „primitivă”, înapoiată şi leneşă, a iraţionalismului ortodox, dominată de sârbi. România intra şi ea, desigur, în această companie a primitivismului balcanic[11]. În toată această perioadă, *le paysan du Danube* a fost transformat din

„bunul sălbatic” iniţial din fabula lui La Fontaine în primitivul suspect al Orientului european.

În interiorul acestor ţări mai „înapoiate”, criteriile primitiviste de clasificare diferenţiau mai departe urbanul mai civilizat de ruralul mai primitiv. În variantele conservatoare, valorizarea acestei axe se inversa, oraşul devenind polul decadenţei, în timp ce satul rămânea criteriul unei identităţi şi forţe originare. De fapt, după cum argumentează din plin Fernand Braudel, această polaritate este în mare măsură întemeiată în relief, opunând câmpia, accesibilă şi „civilizată” în primul rând prin prezenţa oraşelor şi târgurilor, şi muntele, un spaţiu geocultural de regulă relativ izolat şi impermeabil la influenţele „civilizatoare”, religioase, politice şi/sau economice. „De obicei, muntele este o lume în afara civilizaţiei, care este opera oraşelor şi a ţinuturilor de şes. Istoria sa constă în faptul de a nu avea o istorie, de a rămâne, relativ frecvent, izolat de marile curente civilizatoare ce se răspândesc între timp încetul cu încetul. În munţi, civilizaţia rămâne aşadar o valoare puţin sigură.” Marile religii pătrund relativ greu şi, de regulă, în forme altoite pe credinţe precreştine puternic înrădăcinate în culturile locale. De asemenea, „regimul feudal – ca sistem politic, social, economic, instrument de justiţie – a lăsat în afara zonei sale de influenţă cea mai mare parte a ţinuturilor de munte”. Ca o consecinţă, muntele îi produce „pe acei proscrişi patetici şi cruzi, revoltaţi de instalarea statului modern” (Braudel, 1985: 68-75). Robert Harrison identifică o ierarhie similară în imaginarul occidental al pădurii şi al naşterii oraşului adăpostit în „luminişurile” civilizaţiei-departe-de-natură şi în opoziţie cu „natura sălbatică” a pădurii, bântuită de fiinţe misterioase şi oameni fără de lege. O pădure recuperată totuşi mai ales de romantism, ca spaţiu al nostalgiei (Harrison, 1992). Este clară aici posibilitatea globală de valorizare sau devalorizare a

acestei polarităţi, în funcţie de poziţiile dominante faţă de „civilizare” şi, mai târziu, de modernizare. „Munteanul” poate fi astfel eroul unor „culturi ale onoarei”, Robin Hood rezistându-i şerifului din Nottingham la umbra protectoare a Sherwood-ului, haiducul nostru şi al altora, rezistând eroic stricăciunilor provenite din oraşe şi câmpie sau, dimpotrivă, barbarul, primitivul, înapoiatul care se opune cu îndărătnicie „luminilor” oraşelor civilizate/moderne.

Mai aproape de noi, cazul iugoslav este exemplar din acest punct de vedere. „De la publicarea *Peninsulei Balcanice*, volumul întemeietor al studiilor balcanice, scris de geograful sârb Jovan Cvijić (1865-1927), insistenţa de a opune oraşele şi lumea rurală – mai exact, oraşele, câmpiile şi munţii – a rămas constantă în lucrările sociologice şi etnologice asupra regiunii. (…) Pentru Cvijić, «regimul patriarhal» al «tipului Dinaric» nu reprezintă însă un grad inferior al civilizaţiei, ci, dimpotrivă, factorul ei regenerator, spre deosebire de *raya*, «clasa inferioară şi servilă» a câmpiei, şi cu populaţie urbană, care «degenerează pe parcursul a doar câtorva generaţii»” (Bougarel, 1999: 158). Dimpotrivă, din perspectiva „civilizatei” Croaţii, lucrurile stau exact invers. Astfel, lucrările principale ale croatului Dinko Tomašić „subliniază opoziţia dintre două «tipuri culturale» în cadrul societăţilor balcanice: cultura tribală (*plemenska kultura*), pe de o parte, organizată în jurul clanului/tribului (*pleme*) şi al particularităţii crescătorilor de vite de la munte, şi cultura cooperativă (*zadruzna kultura*), pe de altă parte, organizată în jurul unităţii rezidenţiale a familiei extinse (*zadruga*) şi al caracteristicilor ţăranilor de la şes” (Bougarel, 1999). Păstorul măreţ şi eliberator al lui Cvijić devine prădătorul primitiv al lui Tomašić şi invers, în ceea ce îl priveşte pe agricultor. În timpul războaielor iugoslave, oraşul va fi recuperat simbolic de

musulmanii bosniaci, care s-au identificat cu „vechiul *čitluk* bosniac, prezentat ca o civilizaţie urbană” şi astfel incompatibilă cu „*zadruga* slavonică, rurală şi patriarhală” (Bougarel, 1999: 161).

În România, opoziţiile sat/oraş şi cioban/agricultor s-au desfăşurat după exact aceeaşi gramatică, dar în discursuri mai puţin războinice. Filoţărăneşti, literatura şi eseistica româneşti privilegiază, de regulă, satul şi, de la *Doina* lui Eminescu la *Nopţile de Sânziene* a lui Sadoveanu, suspectează oraşul ca factor perturbator al unei civilizaţii întemeiate în natură, fiind astfel mai apropiate de viziunea lui Cvijić.

În forma sa mai elaborată, contrapunerea dintre sat şi oraş apare la Mircea Vulcănescu, care, în 1932, lansează şi formula „cele două Românii”. Acuzată de Lucian Boia drept „psihoză naţionalistă” (2013), poziţia lui Vulcănescu se înscrie, de fapt, în dezbaterile societale majore ale epocii, existente, după cum am menţionat rapid mai sus, şi în alte state din zonă. „Vulcănescu afirmă că nu problema statului şi a organizării sale ar trebui să fie de primă importanţă în dezbaterile «tinerilor»”, aminteşte Ionuţ Butoi, „ci modelul social pe care acesta se va sprijini sau, altfel spus, «valorile în slujba cărora se pune» (Vulcănescu, 1932). Ne aflăm în anii în care fascismul italian, dictatura mussoliniană, exercita o putere de atracţie considerabilă asupra dreptei naţionaliste din România (…) şi «statul tare» reprezenta, de fapt, revendicarea unei guvernări de mână forte care să elimine sistemul democraţiei parlamentare. Vulcănescu vrea să arate că problema esenţială a României Mari nu este una ce ţine de organizarea statală, ci de identitate: ce este, la urma urmei, România? Ce model social propriu o constituie şi poate prezenta o bază organică pentru un stat în mod real reprezentativ? Mai cu seamă că există, ne arată el, două Românii total diferite, una care trăieşte la sat şi

alta la oraş, între care va trebui să existe o alegere, care nu este «între forme de administraţie, nici chiar între două forme de societate, ci între două idei despre om, între două feluri de inserţiune a omului în cosmos, între două civilizaţii». (…) Centrul de greutate cade pe diferenţa de ordin cultural între lumea oraşului şi cea a satului, aşa cum se poate înţelege şi dacă se citeşte articolul scris în continuarea «Celor două Românii» de Vulcănescu, în numărul imediat următor din *Dreapta*, anume «Puţină sociologie», în care acesta pune în contradicţie o «civilizaţia artificială, halucinantă, nefirească, izvorâtă din setea de speculaţie bănească şi din setea de câştig», «o civilizaţie de paranoici» care «a ajuns să se închine viţelului de aur», în care «omul nu este decât o unealtă» cu «civilizaţia organică, firească», în care se duce o «viaţă cumpănită» şi în care omul stăruie în «stăpânirea lui de sine, împlinind rânduielile moştenite» (Vulcănescu, 1932)" (Butoi, 2014: 21-22). Regăsim aici ceva din tonul şi viziunea conservatoare ale unui Tönnies sau Eminescu, dar afirmaţiile trebuie puse şi interpretate în contextul lor particular. Tot în acest context trebuie privită şi poziţia altui corifeu al echipelor gustiene, Sabin Manuilă. „În privinţa raportului între oraş şi sat, Manuilă valoriza populaţia urbană", aminteşte mai departe Butoi, „care, din punct de vedere social, ar fi reprezentat «elementul de progres, element de producţie şi schimb internaţional de valori», «valoarea actuală a naţiunii» (Manuilă, 1929: 15). Populaţia rurală, în schimb, din punct de vedere «biologic», reprezenta «izvorul de bogăţie umană şi deci viitorul naţiunii». Sau, cum spune în altă parte, «din punct de vedere politic (…), este avantajos ca majoritatea locuitorilor unei naţiuni să locuiască la oraşe. Din punct de vedere biologic, adică al importanţei viitoare a naţiunii, este avantajos ca

majoritatea populaţiei să trăiască la sate» (Manuilă, 1929: 56)" (Butoi, 2014: 24).

Cu valorizări diferite, contrapunerea sat/oraş se intersectează la ambii autori cu alta, majoră şi ea încă de la începuturile construcţiei naţionale şi relansată în perioada de consolidare naţională de după Marea Unire: polaritatea autohtoni/alogeni. Faptul demografic, documentat cu unele aproximaţii iniţiale, care se referea la majoritatea alogenă din oraşele româneşti, mai ales cele din Transilvania, nu putea să fie trecut cu vederea din nici o strategie de ţară. Modul în care demografia a fost transferată în ideologie şi a devenit biopolitică este altă problemă, esenţială şi ea, dar distinctă – şi a rămas astfel pentru multă vreme. Deşi repartiţia demografică s-a schimbat fundamental, clivajul ideologic autohtonism/cosmopolitism a rămas până astăzi unul extrem de sensibil şi versatil – dar acest aspect depăşeşte obiectivele capitolului de faţă.

Contrapunerea, explicită sau implicită, a ciobanului, a ţăranului de la munte şi a agricultorului, ţăranul de adunătură de la şes, este astfel mult mai prezentă şi, uneori, vehementă[12]. În acest spirit, nu este de mirare că *Mioriţa* a devenit textul emblematic al identităţii româneşti, obiect recurent al unor profunde exegeze.

Pentru Ovid Densusianu, de pildă, ciobanul nu este doar superior agricultorului, ci şi anterior lui: românul este, la origine, cioban. „Am susţinut şi altădată o părere pe care folkloriştii, filologi şi istorici, în chinuite argumentări ori pe tăcute, au crezut că nu au de ce să şi-o însuşească – părerea că noi, Românii, suntem un neam de păstori" – declară acesta în prima pagină a lucrării sale despre viaţa păstorească (Densusianu, 1922: VII). Comparând apoi lirica pastorală cu aceea a „plugarului", acesta declară, fără drept de apel, superioritatea celei dintâi: „O altă constatare care

pune un minus în poesiile plugăreşti. În ele nu este vorba de codru – se vorbeşte de «câmpie», de «câmpuri», şi este firesc să fie aşa, deoarece pentru plugar ce însemnătate putea avea codrul? Aceasta ne duce la precisarea, lămurirea deplină, a acelui punct din folklorul nostru pe care l-am atins mai înainte. Dacă ţăranul nostru ar fi fost altădată în primul rând agricultor – cum se crede de obicei azi, cum susţin mai ales istoricii, judecând după impresii actuale şi falsificând fapte elocvente din trecutul nostru –, cum s-ar explica atunci că el a ajuns să cânte mereu codrul, tocmai ceea ce nu are directă legătură cu vieaţa agricolă? Admiţând, dimpotrivă, că Românul a fost înainte de toate păstor în curs de atâtea veacuri, totul se înfăţişează limpede în această privinţă" (Densusianu, 1922: 44-45).

Într-o versiune originală, Constantin Noica face şi el diferenţa între Abel şi Cain, oferindu-i primului o netă distincţie: „Abel e cioban şi Cain e plugar. Abel rătăceşte prin lume şi Cain frământă locul. Iar Cain ucide pe Abel. Întotdeauna Cain ucide pe Abel. Mă gândesc, de pildă, la cele două suflete româneşti: sufletul pastoral şi cel agrar. Tot ce e nostalgie şi sete de zări noi ţine de sufletul păstorului. Dar a trecut peste el sufletul stătător al plugarului şi l-a pustiit; are să-l pustiască. Suntem ţara lui Cain în care Abel n-a murit încă de tot" (Noica, 1944/1991: 40).

O „dovadă" neaşteptată vine şi pe cale empirică. În *Cercetări experimentale asupra inteligenţei la români* (studiu început de Rădulescu-Motru împreună cu Nestor în 1934, dar publicat de-abia în 1948), autorii ajung la următoarea concluzie statistică: „«Omul de munte» este ceva mai superior ca inteligenţă locuitorilor din celelalte regiuni geografice. [Acestuia] îi urmează, la distanţă nu prea mare, «omul de deal», iar acestuia îi urmează «omul de câmpie»" (Rădulescu-Motru şi Nestor, 1948: 48)[13].

În cu totul alt registru, regăsim această prevalenţă a ciobanului şi în primele imagini documentare. „Încă de la începuturile fotografiei documentare, România a fost reprezentată ca o ţară muntoasă, pe culmile căreia se află păşuni pe care pasc turme de oi, cresc brazi înalţi care ating cerul învolburat de nori, se ridică mănăstiri, biserici şi troiţe profilate pe stânci. Pe scurt, aşa au înţeles fotografii începutului de secol XX să reprezinte continuitatea dintre cele două lumi care guvernează tradiţiile româneşti – cea imediată şi vizibilă şi cea metafizică, lumea de dincolo." Iar în această proximitate revelatoare a cerului domneşte ciobanul, „păstor-semizeu", sprijinit, meditativ şi cosmic, în bâta sa şi înconjurat de natură (Popescu, 2013).

În sfârşit, figura haiducului a fost promovată şi ea intens în cultura naţională, fiind recuperată inclusiv de comunism, care proiecta în acesta eroismul „maselor" în lupta împotriva „asupririi" claselor dominante. Abia recent, o figură emblematică precum cea a lui Toma Alimoş a fost privită dintr-o cu totul altă perspectivă, mult mai puţin eroică (Oişteanu, 2016).

Cele două axe, sat-oraş şi păstor-agricultor, parţial suprapuse, ţin de o gramatică mai răspândită şi, în orice caz, foarte prezentă în zona Balcanilor. În cazul României, Mircea Vulcănescu (1937/1991: 17-18) le aşază în lista sa de „ispite" în felul următor:

– Ispita occidentală (a oraşului) (activitate, organizare, mistic asocială etc.);
– Ispita Nordului (a muntelui);
– Ispita Sudului (a şesului, a apei, a câmpului şi a Dunării).

Dincolo de aceste „ispite" care au străbătut exegezele românităţii noastre, un fapt – istoric, social şi psihic – rămâne însă de netăgăduit: diviziunea dintre agricultori şi crescătorii de vite

(implicit păstori) este străveche şi fundamentală pentru întreaga omenire, cu urmări structurale până astăzi. Relativizată prin secolele de convieţuire şi metisaj, diferenţa dintre „cele două suflete ale românilor”, pentru a relua formularea poetică a lui Noica, rămâne şi ea semnificativă şi colorează sui-generis unitatea politică a neamului: ungurenii şi pământenii din satele noastre prezintă încă diferenţe substanţiale (Mihăilescu, 2014b), iar păstorii aromâni îşi păstrează până în zilele noastre distincţia în cadrul „românităţii” comune. Orice „psihologie a poporului român” – în măsura în care acest lucru ar fi posibil – ar trebui să ţină deci cont şi de aceste diferenţe interne constitutive atunci când se grăbeşte să vorbească despre Românul nostru generic.

Iluminism şi romantism

Cel mai important „conflict al interpretărilor” opune însă viziunea iluministă şi cea romantică asupra ţăranului. Conform acestor viziuni polare, interpretarea ţăranului român va oscila, după cum am menţionat, între *primitivul intern* şi *autohtonul etern*.

Astfel, pe filieră iluministă, deşi este tratat istoric drept autohton şi aborigen, ţăranul e privit social mai degrabă ca un soi de primitiv intern, care trebuie „îndreptat” şi adus pe calea bunei credinţe şi a bunei purtări. Primele preocupări „etnologice” în acest spirit vor viza, în consecinţă, caracterul „superstiţios” al „cunoştinţelor păstrate în popor”. Astfel, acest gen de etnologie iluministă[14] nu face decât să preia şi să traducă în termeni raţionali – şi pentru alte motive! – teoria creştină (în principal catolică şi protestantă) a superstiţiilor, aşa cum a fost dezvoltată ea de la Sfântul Augustin până la Luther sau Calvin. În cazul României din secolul al XIX-lea, figuri marcante ale Bisericii Ortodoxe, precum Vasile Moga în Sibiu

sau Simion Popovici Datcu şi Radu Verzea în Braşov, au condamnat, la rândul lor, în termeni similari, „superstiţiile" sau „vanele" credinţe ale poporului (Muşlea, 1945: 128-129). Mai mult, Biserica a excomunicat comunităţi întregi suspectate de practicarea unor „ritualuri magice" (Duma, 1995: 108-109). În registru laic, Gheorghe Şincai publica, în 1808, faimoasa *Învăţătură firească spre surparea superstiţiei norodului*. Scrisă cu zece ani mai târziu, lucrarea de doctorat a lui Vasile Popp despre ritualurile funerare este considerată piatra de temelie a folcloristicii române. Muşlea îl consideră primul studiu empiric al folclorului românesc, unul cum nu mai putea fi întâlnit în altă ţară europeană (1971: 46). Poate fi adevărat, dar intenţia lui Popp se încadra în acelaşi iluminism militant, descrierea detaliată a practicilor curente ale ţăranilor având menirea de a ilustra şi a condamna superstiţiile lor iraţionale.

Însă, superstiţii sau nu, aceste practici şi credinţe ţărăneşti slujeau în continuare drept argument al vechimii şi continuităţii românilor, aşa cum va proceda Samuil Micu-Clain în manuscrisele sale de istorie a românilor. Într-un mod şi mai explicit şi mai programatic, Damaschin Bojincă, de pildă, va compara astfel de obiceiuri ţărăneşti cu ritualuri din Antichitatea romană, miza fiind de a demonstra originea romană a poporului român ([1832-1833/1978: 115-130, *passim*).

În timp, perspectiva primitivist-iluministă se va deschide spre diverse intervenţii modernizatoare asupra lumii satului, de la mişcarea igienistă (*e.g.* Bărbulescu, 2015) la iniţiativele promovate de Şcoala monografică a lui Gusti, implicându-se astfel în problemele sociale ale satului. Comunismul bolşevic şi internaţionalist al primelor decenii îşi propune şi el modernizarea ţărănimii înapoiate (în care, politic, nu are încredere) şi o face cu

brutalitatea cunoscută. Nici postcomunismul nu este străin de această viziune, reformulând sui-generis opoziţia sat/oraş în termenii celor „două Românii” şi proiectând asupra ţăranului stigmatul înapoierii, care împiedică dezvoltarea dorită a ţării.

De partea cealaltă, ideologia autohtonistă va contracara permanent viziunea iluministă, ajungând să fie, pentru perioade considerabile, abordarea dominantă a lumii ţărăneşti. Spre deosebire de orientarea primitivistă, atentă mai ales la societate, perspectiva autohtonist-romantică se va deschide spre filosofie, literatură şi artă, alimentând astfel îndeosebi exegeza culturii române.

Transformarea superstiţiilor primitiviste în tradiţii autohtoniste este operată sub influenţa romantismului dezvoltat mai mult în Ţările Române. Este direcţia promovată mai ales de instituţia culturală a revistei *Dacia literară*, formulată programatic de Mihail Kogălniceanu în introducerea sa din 1840: „Istoria noastră are destule fapte eroice, frumoasele noastre ţări sunt destul de mari, obiceiurile noastre sunt destul de pitoreşti şi de poetice, pentru ca să putem găsi şi la noi sujeturi de scris, fără să avem pentru aceasta trebuinţă să ne împrumutăm de la alte naţii”. Poporul – şi implicit ţăranul – este creditat cu o cultură „destul” de valoroasă pentru a fi valorificată mai departe. Preocupările „etnologice” pe această filieră încep astfel în jurul anului 1840, odată cu interesul lui Alecu Russo pentru balade şi culegerea şi comentarea lor sistematică (1840/1942). Curând după aceea, apar două lucrări devenite canonice: colecţia de basme româneşti a fraţilor Schott, în 1845, scrisă în filiera directă a fraţilor Grimm, şi culegerea de „balade adunate şi îndreptate” de Vasile Alecsandri, în 1852. Erau puse astfel bazele ideologice şi metodologice ale „etnologiei” romantice.

Imaginea ţăranului ca bunul autohton va fi reluată apoi ori de câte ori societatea românească va simţi nevoia să-şi afirme identitatea în timp şi spaţiu, aplecându-se cu precădere asupra particularului său definitoriu.

În varianta sa naţionalistă, comunismul se va replia şi el pe autohtonism, promovând o viziune „protocronistă", alimentând abordările daciste şi traciste şi încercând, la rândul său, să recupereze ţăranul – unul „purificat" ideologic – prin Cântarea României. În postcomunism, după entuziasmul „neointernaţionalist" (*i.e.* occidentalist) al tranziţiei, are loc o redescoperire a localului şi a ţăranului, de data aceasta ca „autenticitate" a artizanatului şi a „produselor tradiţionale". Dispariţia societăţii ţărăneşti, în sensul sociologic al termenului, este tot mai mult recuperată în efigie prin imagini de arhivă, albume neoţărăneşti – precum cele ale lui Răzvan Voiculescu, de pildă – sau puneri în scenă militante ale „noului ţăran", descris de Monica Stroe (2016). La nivelul Pieţei, *Bunica* şi rudele sale ne fac legătura cu o lume pierdută şi regăsită prin „tradiţii la superofertă" (Dumitrescu, 2015). În varianta sa politizată, recuperarea „ţăranului" se face pe linia, mult mai sensibilă, a ortodoxiei. În ansamblu, existenţa actuală a „ţăranului" pare să semene tot mai mult cu „etnicitatea fără grupuri" despre care vorbeşte Rogers Brubaker (2004): pe măsură ce ţăranii s-au pierdut pe drumurile migraţiei interne şi externe, ei devin tot mai prezenţi prin imaginea lor iconică.

Horia Bernea şi „omul tradiţional"

„Este normal să existe un muzeu naţional de antropologie”, declara Horia Bernea la o masă rotundă găzduită de ziarul *Cotidianul* din 18 iunie 1993. „Este cazul ca o ţară ce se mândreşte atât de mult cu singura civilizaţie care o poate apăra efectiv în ochii Europei (cu toate că şi această imagine începe să se nuanţeze!) să aibă în capitala ei un muzeu de antropologie, un muzeu naţional care să se ocupe de ce a fost, de ce este acest om tradiţional şi totodată să fie mărturie pentru viitorime. Un reper fundamental pentru oricine va încerca să priceapă şi să înţeleagă această naţie.” În timpul aceleiaşi discuţii, Gabriel Liiceanu se întreba, practic retoric, „dacă, vorbind de antropologie (Horia Bernea), nu are în vedere în primul rând salvarea unui tip uman”. Răspunsul rămâne evident afirmativ, cu precizarea că „tipul” despre care este vorba e, mai profund, „omul tradiţional”: „Numele muzeului (…) luminează cu precizie un nou «obiect», omul tradiţional” – explica Irina Nicolau (Nicolau şi Huluţă, 2001: 21). Omul tradiţional este plasat deci dincolo de diversitatea şi istoricitatea tradiţiilor sale. După cum remarca Gérard Althabe, modul de aşezare a obiectelor în muzeu „marchează eliminarea din expoziţie a unei dimensiuni ce ţine de timpul istoric” (1997: 164). Am putea adăuga şi eliminarea dimensiunii spaţiale, nici un obiect nefiind localizat pe „zone etnografice” etc. Sau, altfel formulat: „Timpul istoriei e străbătut în toate sensurile, fiindcă aici domneşte durata îndelungată a arhetipurilor” (Pippidi, 1993: 8). Acest „om tradiţional” este o matrice, un „model” al tuturor variaţiunilor şi devenirilor sale. După cum constata Andrei Pippidi, „spaţiul pe care-l conturează (muzeul, n.n.) nu e al geografiei, ci al unităţii primordiale” (1993: 8). „Vom studia satul, omul actual, ţăranul aşa cum sunt”, declara Bernea, „dar vom înţelege ce s-a întâmplat numai dacă avem, bine configurat, în Muzeu, «modelul» – satul tradiţional” (1996: 14).

Există evidente asemănări aici cu „satul-idee” al lui Blaga, de pildă. Există însă şi o diferenţă notabilă: „tipul uman” al „omului tradiţional” în şi prin care este privit „ţăranul român” iese din cadrele acestui „apriorism românesc”, depăşeşte frontierele naţionalului, fără a deveni însă câtuşi de puţin străin acestuia. „Omul tradiţional” este conceput ca fiind „adevăratul” om european: „Omul «european» a existat cu adevărat prin ţăran. Muzeul nostru va fi o privire integratoare asupra omului european” – declara programatic Irina Nicolau (Nicolau şi Huluţă, 2001: 26), fiind, de fapt, în această privinţă, ecoul convingerilor profunde ale lui Horia Bernea. „Cred că cel mai uşor se poate uni Europa pe temeiurile omului tradiţional” – susţinea acesta în dialogul publicat în *Cotidianul*. „Mi se pare mult mai apropiat de un ţăran de aici, în ceea ce este profund uman şi profund civilizaţiei sale, unul din Spania sau din sudul Franţei, decât burghezul sau orăşeanul de la 1800, care era mult mai tributar unor habitusuri şi unor concepţii de viaţă locale. Asta e sigur.” Această dimensiune europeană a „omului tradiţional” are câteodată o geometrie variabilă. „Gândit ca variantă a civilizaţiei medievale europene”, „ţăranul român”, ca om tradiţional, este de asemenea „format în prelungirea unor culturi străvechi, legat organic de lumea mediteraneană, de civilizaţii care pot fi urmărite din India până în Bretagne” – afirmă Irina Nicolau (Nicolau şi Huluţă, 2001: 21). Iar Gabriel Liiceanu consideră, în dialogul amintit, că, de fapt, este vorba despre „universalitatea de tip uman pe care o reprezintă ţăranul”.

Muzeul Ţăranului Român nu pune deci în scenă Ţăranul Român şi cu atât mai puţin ţăranii din România. Fictiv sau nu (acest lucru este mai puţin important în cele de faţă), obiectul expunerii sale îl constituie „tipul tradiţional”, iar acest tip uman se află undeva între ideea platoniciană şi arhetipul jungian, destul de

străin însă de ideal-tipul weberian. Complementar, lumea omului tradiţional este ecumena rânduielii premoderne, „din India până în Bretagne”, şi nu satul românesc ca atare. De aceea, exponatele nici nu sunt importante, în contingenţa lor, ci doar ca semne, ca „icoane” ale unei lumi nevăzute a spiritului. Ca atare, ele nici nu trimit la vreo „zonă etnografică” sau perioadă anume; mai mult, pentru Bernea, ele sunt elemente ale unei combinatorici postmoderne indefinite, o *jam session*, cum îi plăcea să spună, o improvizaţie pe teme arhetipale, care invită, maieutic, vizitatorul să descopere mai degrabă ţăranul din sine decât ţăranii de undeva sau cândva. Pe scurt, muzeul nu este „expresia unei identităţi naţionale închisă asupra unei specificităţi care o separă de altele” (Althabe, 1997: 164).

Din acest motiv fundamental, MŢR a fost încă de la începutul său, este şi în prezent şi va mai rămâne probabil ceva vreme un scandal naţional. Unul mocnit, căci lui Bernea nu i se puteau pune sub semnul întrebării nici credinţa, nici cunoaşterea satului românesc şi nici talentul confirmat prin singurul premiu EMYA pe care l-a luat vreodată un muzeu din România – deci nu putea fi atacat făţiş. Însă viziunea sa holist-ecumenică îi neliniştea chiar şi pe admiratori. Iubit sau măcar respectat de toţi, MŢR era deci pândit de fiecare, în aşteptarea unui moment prielnic de restauraţie. Credincioşii fervenţi aşteptau să-i monopolizeze mesajul în numele strict al ortodoxiei[15] (deşi Bernea afirmase în repetate rânduri că ţăranul său este unul preschismatic), în timp ce elitele laice îşi doreau să scoată crucea dintr-o instituţie publică precum muzeul; preoţii patrimoniului (muzeografii, etnografii şi folcloriştii), din interior sau din exterior, mai vechi sau mai noi, aşteptau momentul să reintre în posesia patrimoniului, să-l clasifice, să-l conserve şi să-l eticheteze după cele cuvenite; lumea

bună, care se identifica cu ea însăşi, crezând că se recunoaşte în muzeu, a fost şi a rămas reticentă la „democratizarea” instituţiei, aşteptând reîntoarcerea acestuia în sânul familiei selecte a aristocraţiei spiritului; artiştii fideli lui Bernea şi-au însuşit şi şi-au dezvoltat stilul MŢR, dar, cu rare excepţii, nu au îndrăznit (sau nu au putut) să ducă mai departe spiritul acestuia, reducând astfel la estetic întreprinderea etică a lui Bernea; în sfârşit, pentru oamenii politici, MŢR a fost un capital politic ori de câte ori acest lucru le-a fost util, ei neezitând totuşi să scoată la mezat clădirea imediat ce alte interese, mai avantajoase, intrau în joc. În fel şi chip, lupta pentru MŢR a fost lupta de putere pentru legitimarea dreptului de a spune „adevărul” despre Ţăranul Român – adică despre noi înşine. Versiunea lui Bernea rămâne însă, în plan estetic, una dintre cele mai reuşite expresii ale unei „revoluţii conservatoare”, ce a mulţumit pe deplin categoria elitelor noastre conservatoare, dar i-a nemulţumit pe unii pentru că era prea „conservatoare”, iar pe alţii pentru că era prea „revoluţionară”.

La deschiderea muzeului, Andrei Pleşu a făcut o afirmaţie memorabilă: „Aici se experimentează cu ceva vechi”. Ei bine, nu! – a venit răspunsul surd al unei bune părţi a societăţii, cu Ţăranul Român nu se experimentează, căci el este datul, e „începutul şi sfârşitul”, vorba lui Rebreanu! Puţini au înţeles că, de fapt, nu despre acel „ţăran român” este vorba în Muzeul Ţăranului Român…

Ţăranul etnologiei naţionale: de la subiect al tradiţiei la obiect tradiţional

Unitatea (particulară, specifică) şi continuitatea (neîntreruptă) ale poporului român au fost deci principalele mijloace şi argumente politice în străduinţele de a împlini miza comună a independenţei. Iar acest „popor”[16] era alcătuit din ţărani, asemănători – până la un punct! – cu „boierii de ţară”. Din aceste nevoi reunite s-a născut şi „etnologia naţională”[17], o etnologie „difuză” (Mihăilescu, 2007), antrenând în eforturile sale nu doar disciplinele acreditate ale etnografiei şi folclorului, ci şi filologi, istorici, geografi, ba chiar şi filosofi şi scriitori, cu toţii practicând un soi de *défense et illustration* ale „culturii populare” în unitatea şi continuitatea ei. În termenii distincţiei utile propuse de George Stocking (1982), acest câmp disciplinar poate fi considerat o *nation-building ethnology*, născută din nevoile construcţiei naţionale, tot aşa cum antropologia occidentală a fost o *empire-building ethnology*, impulsionată de nevoile construcţiei şi guvernării coloniale.

Născută din nevoi politice, această „etnologie naţională” a dat, în sfârşit, chip ţărănimii şi a invitat-o pe scena istoriei, chiar dacă a făcut-o doar pentru a-i cere să răspundă la întrebările de interes naţional referitoare la unitatea, vechimea şi frumuseţea tradiţiilor neamului. Prezentat, inevitabil, cu patos, acest ţăran a constituit tema unui excepţionalism pe care, iniţial cel puţin, îl putem considera „strategic”, urmărind cu bună ştiinţă şi bune intenţii emanciparea şi construcţia naţionale, chiar dacă pentru aceasta a apelat frecvent şi la extravaganţele retorice ale propagandei politice. Totodată, profesionalizate şi instituţionalizate, folclorul şi etnografia au oferit şi au arhivat o bază de date de o mare valoare şi o mare bogăţie, care se mai cere interpretată şi astăzi. Pe scurt, dacă Ţăranul Român este produsul etnologiei naţionale, cercetarea etnologică nu s-a redus la această construcţie ideologică a ţăranului[18]. În cele de faţă, avem însă, în mod special, discursul

despre Ţăranul Român ca emblemă identitară şi doar contextual restul studiilor despre societatea ţărănească din România. În acest sens, se poate spune că „etnologia naţională” a fost şi a rămas discursul predominant „dedicat” ţăranului român.

Dincolo de intenţiile şi mizele sale strategice (dar tocmai din nevoia de a le îndeplini cu succes), etnologia naţională a operat câteva opţiuni epistemologice şi metodologice cu implicaţii fundamentale pentru cunoaşterea şi reprezentarea socială ale ţăranului român.

În primul rând, şi-a ales ca obiect de studiu *tradiţiile*, desprinzând astfel, mai degrabă axiologic, un ansamblu electiv de fapte sociale, în înţelesul durkheimian al termenului, de ansamblul societal. Altfel spus, s-a delimitat *ab initio* de „banalitatea” faptelor cotidiene *din* societate, pentru a se îngriji predilect de „excepţionalitatea” unor fapte păstrate *în* societate. Prin aceasta – şi interesată de probarea continuităţii –, etnologia naţională a plasat ţăranul mai degrabă în timpul originii decât în istoria devenirilor. Totodată, fie că va fi vorba despre folclor şi cultură spirituală, fie că se va interesa de cultura materială, etnologia naţională va favoriza tradiţiile ca fapte culturale, dezinteresându-se tot mai mult de societatea ţărănească şi schimbările la care este supusă aceasta, transformând, în mare măsură, societatea ţărănească din România într-un ideal-tip cultural al Ţăranului Român[19].

În acest spirit, etnologia naţională va recurge, metodologic, la reconstituirea unor Urtexte pe baza unor „supravieţuiri” prezente, adesea surprinzător de bine conservate, dar considerate permanent ameninţate de dispariţie. Culegerea şi arhivarea lor „în regim de urgenţă” vor deveni o prioritate naţională permanentă. Ca şi în cazul majorităţii celorlalte etnologii naţionale, „încercările de

reconstituire a acestor Urtexte exprimă metonimic, într-un sens cât se poate de propriu, programele de renaştere naţională pe care acestea îşi propuneau să le slujească" (Herzfeld, 1996: 236). Este exact ceea ce, mai târziu, Henri Stahl va critica vehement: „Orice cercetător direct al folclorului constată, spre marea lui părere de rău, că nu există nici un text standard, precum nici un model de credinţă, obicei, rit sau ceremonie, de toată lumea ştiute şi repetate *ad litteram*. (…) În aproape totalitatea cazurilor însă, asemenea texte nu pot fi găsite. Totuşi, folcloriştii nu se pot împiedica să creadă că ele au existat şi nu pierd nădejdea de a sfârşi prin a le restabili. Atunci când asemenea «texte» nu par a fi posibile, cum e cazul «ceremoniilor», ei continuă a crede într-o schemă rituală care trebuie să fi existat în forme clare şi perfecte, astăzi însă stricate" (1983: 237-238). Extinzând critica sa şi asupra unor autori precum Lucian Blaga sau Mircea Eliade, Stahl defineşte acest tip de abordare drept „gândire teologică". Din această perspectivă, continuă Stahl, tot ceea ce trebuie făcut este să se studieze o baladă, un proverb sau un singur ritual pentru a fi convins că, pornind de la o asemenea sursă, se poate urca în timp până la „textul" său originar. „Această greşeală se bazează în fond tot pe vechea credinţă că folclorul este expresia directă a unui «duh al poporului», astfel că e de ajuns să pui mâna pe un exemplar bun pentru ca acesta să dea seamă pentru tot restul producţiilor de acelaşi fel, «etnia» unui popor manifestându-se deci în permanenţă şi neschimbat în fiecare din manifestările ei." (Stahl, 1983: 232)

Dacă temporalitatea tradiţiilor este aceea a originilor – şi astfel a continuităţii –, spaţialitatea lor este cea ubicuu naţională a „tipurilor", detaliind analitic marea unitate a culturii ţărăneşti. Iniţial, zona din care vor fi culese astfel de „supravieţuiri" a devenit secundară, toate fiind interpretate ca versiuni mai mult sau mai

puţin alterate în timp ale aceluiaşi *Urtext*, deci aparţinând, în ultimă instanţă, aceleiaşi unităţi culturale[20]. Cu timpul, la acest romantism istoric se va adăuga un pozitivism taxonomic, preluat în mare măsură pe filiera şcolii de gândire a lui Edward Tylor. Acesta recomanda, în 1871, „disecţia" culturii în „componente", în conformitate cu clasificările sistematice ale botaniştilor şi zoologilor (Tylor, 1871/2000: 29). În mod similar, folcloriştii şi etnografii români ai epocii vor recurge şi ei la astfel de taxonomii, clasificând materialul cules, independent de contextul său social, de timpul şi spaţiul culegerii, în genuri şi tipologii. „Tipologiile" au rămas până astăzi marea prioritate a etnologiei oficiale româneşti…

Acest schelet epistemic al etnologiei naţionale se va menţine practic neschimbat şi, spre deosebire de antropologia occidentală, nesupus unei autoreflecţii critice până foarte recent. Totodată, contextele şi orientările politice vor uza – şi uneori vor abuza – în fel şi chip de etnologie ca instrument ideologic. În timpul comunismului, de pildă, ideologia dominantă a influenţat din nou modul de reprezentare a ţăranului şi a culturii sale „populare". După o perioadă iniţială de periferializare internaţionalistă şi proletcultistă a ţărănimii, aceasta a redevenit emblemă naţională în forma purificată ideologic a naţional-comunismului. În mod direct, Cântarea României a selectat şi a promovat o cultură populară desacralizată, folosindu-se pentru aceasta de etnologie şi formând o categorie de „experţi ai folclorului", care s-a reprodus până în prezent. Totodată, nu trebuie neglijat nici faptul că amploarea dată Festivalului Cântarea României a întreţinut sui-generis un interes permanent pentru cultura populară, permiţându-le unor artişti şi artizani locali să-şi continue activităţile, iar unor folclorişti de excepţie să lupte, „printre rânduri", pentru păstrarea „adevăratei"

culturi populare – adică să-şi păstreze onestitatea profesională (Mihăilescu, 2008).

După căderea comunismului, ţăranul „autentic” şi-a reintrat în drepturi, nu atât în sine, cât ca mijloc şi expresie ale unei restaurări culturale şi morale şi de reancorare identitară în istoria precomunistă, de natură să exorcizeze falsificările comuniste. Foarte rapid după răsturnarea regimului, Muzeul Ţăranului Român, de pildă, îşi reintră în drepturi, revenind în clădirea ocupată timp de decenii de Muzeul Partidului, această „restauraţie” devenind un gest simbolic de reaşezare a societăţii româneşti în matca devenirii sale „fireşti”.

Profesional vorbind, etnografia şi folclorul, care au dăinuit şi în timpul comunismului, trebuie acum să-şi revizuiască metodologia şi conceptele în acord cu literatura internaţională de specialitate devenită disponibilă. După o perioadă de derută şi relativă culpabilitate, aceste discipline se reunesc sub noua etichetă de „etnologie”, dar reproduc, în mare, vechile abordări. Conflictul permanent dintre „tradiţionaliştii” autohtonişti şi „moderniştii” cosmopoliţi cunoaşte acum o nouă ipostază, aceea a conflictului dintre etnologie (rămasă naţională) şi mult mai tânăra antropologie (de inspiraţie net occidentală).

Pe de o parte, „etnologia postsocialistă, rămasă blocată în tiparele epistemice ale epocii precedente, ignorând ostentativ ruralitatea încă respirândă, a decretat primatul absolut al arhivelor asupra terenului şi s-a restrâns la o autoreferenţialitate hagiografică (…). Arhivizarea a ajuns un ritual etnologic de imortalizare a culturii folklorice, de convertire a acesteia într-o realitate atemporală, ou-cronică şi ou-topică. Arhiviştii/ Tehnicienii arhivelor s-au specializat în administrarea proaspetelor cimitire patrimoniale şi s-au autoînvestit cu funcţia de tehnicieni funerari cu

drepturi exclusive asupra memoriei rurale şi sacerdoţi ai noului cult, coagulaţi în congregaţii pseudoştiinţifice, fortificate prin relaţii de rudenie, alianţe de gen şi complicităţi variate" (Neagota, 2015: 26). Începând prin a legitima ţăranul şi cultura sa, etnologia ajunge astfel să se legitimeze tot mai mult pe sine însăşi, prin statutul de vestală a moştenirii ţărăneşti, dar îndepărtându-se tot mai mult de satul real actual.

Pe partea cealaltă, antropologia pătrunde în România postcomunistă pe valul deconstructivismului postmodern şi îşi propune, într-o primă fază, să deconstruiască marile naraţiuni naţionale, printre care şi aceea a „Ţăranului Român" şi a „tradiţiilor" sale. Procedând astfel, deşi benefic până la un punct, majoritatea antropologilor prinşi în acest demers neglijează însă tradiţia locală a „etnologiei naţionale", necesităţile sale istorice şi raţiunea opţiunilor sale metodologice. Or, după cum subliniază Bogdan Neagota, „geneza şi dezvoltarea folcloristicii româneşti trebuie abordate ca fenomen profund contextual, indiferent de metodologia urmată (istoria ideilor, istoria culturii, antropologie istorică) şi, pe cât posibil, de pe poziţii nonideologice. În acest ultim punct, mă refer la deconstrucţiile şi criticile antropologice postmoderne aplicate folcloristicii clasice, considerate o simplă anexă a naţionalismelor europene, romantice sau postromantice (cu prelungiri ideologice în totalitarismele novecenteşti). Atâta vreme cât acelaşi criticism nu e şi autoreferenţial şi metadiscursul antropologic nu se aplică şi la istoria proprie (istoria antropologiei ca expresie a ideologiilor coloniale, postcoloniale şi neocoloniale), criticii antropologi rămân captivi în propria epistemă, marcaţi de o duplicitate incurabilă" (Neagota, 2015: 25). Mânată de patosul deconstructivist al vânătorii de „mari naraţiuni", antropologia ajunge astfel să desfiinţeze ţărănimea ca fiind doar un soi de „comunitate

imaginată” (Anderson, 1983) şi să deconstruiască tradiţiile ca fiind doar pure „invenţii” (Hobsbawm, 1983). Reciclare postmodernă a impetuozităţii iluministe de surpare a superstiţiilor norodului într-un efort ştiinţific de înlăturare a superstiţiilor elitei, acest gen de abordare riscă astfel să arunce copilul împreună cu apa din copaie.

Chiar dacă, în ultimii ani, excesele unora şi altora s-au mai domolit, dialogul dintre cele două discipline – şi, pe fundal, orientări ideologice – rămâne astfel practic imposibil, ţăranul fiind din nou, într-un fel, marele absent din ambele discursuri.

Final deschis

Obiect al unui excepţionalism strategic legitim, deoarece a fost util construcţiei naţionale, ipostaziat în excepţionalitatea sa primitivă sau, dimpotrivă, în cea creativă, de poet înnăscut, dar redus la cultură şi/sau credinţă, ţăranul a fost, în toată această perioadă, o referinţă pentru alţii, adică a rămas o „clasă-obiect” şi, discursiv, un instrument retoric. În acest context, el a fost – şi a rămas pentru o bună parte a discursului academic şi/sau public – obiectul unui soi de „excepţionalism în absenţă”, care îl „exceptează” de la viaţa socială ordinară a restului societăţii[21]. Trăind în societate, dar gândit în cultură, subiect al „tradiţiilor”, nu al unor „fapte sociale”, ca tot restul lumii, născut odată cu eternitatea satului său şi insensibil la schimbare, acest ţăran povestit este o fiinţă extra-ordinară, exceptat de la ordinea socială comună. Dacă România şi-a căutat o identitate în Ţăranul Român, ţăranului din România i s-a refuzat recurent o identitate proprie, aceasta fiindu-i atribuită adesea din afara sa, de elitele naţionale şi în conformitate cu interesele şi

fantasmele acestora. O identitate proprie i se refuză şi în prezent; dar i se atribuie, în schimb, tot de către elitele urbane – în conformitate, de data aceasta, cu interesele lor de dezvoltare şi competitivitate economică –, toate defectele atavice ale primitivului interior. Doar că, între timp, ţăranul a murit. Drept care tot mai mulţi citadini binevoitori se oferă să vină la ţară şi să-i ia locul: Ţăranul Român nu moare niciodată! Nu are voie să moară, căci atunci n-am mai şti cine suntem…

*

În spatele tuturor acestor poveşti identitare despre Ţăranul Român, în care marele absent este tocmai ţăranul din România, se află însă, subterană şi profundă, poate cea mai importantă dramă a societăţii moderne româneşti: „chestiunea ţărănească/agrară", căreia Cuza a încercat să-i găsească o primă soluţie acum peste 150 de ani, nu a fost rezolvată nici până astăzi! Clivajul socioeconomic dintre „cele două Românii" a însoţit întreaga istorie a construcţiei şi modernizării naţionale, a trecut prin metamorfozele comuniste şi a fost refăcut, relativ deteritorializat şi cu frontiere fluide („ţăranii" nu mai sunt doar ţărani şi nu se regăsesc doar la ţară, iar numeroşi „orăşeni" ocupă spaţiul rural), în postcomunism, prin „cele două tranziţii". Polarizarea socială acută din timpul recentelor revolte de la începutul anului 2017 se exprimă acum, discursiv, nu doar ca opoziţie civilizaţională sat/oraş, ci şi politic, generaţional, profesional, psihologic etc., cumulând, sincretic şi fantasmatic, toate liniile conflictuale ale societăţii. Moştenitorii celor „două Românii" de altădată s-au metamorfozat şi s-au regrupat în două categorii ireconciliabile: *clasa trudnică*, subdezvoltată, un avatar al ţăranilor superficial proletarizaţi de-a lungul

modernizărilor, tranziţiilor şi migraţiilor din ultimele şapte decenii, şi *clasa creativă*, moştenitoare emancipată şi occidentalizată a elitelor marilor oraşe şi promotoare recentă a dezvoltării de piaţă (Mihăilescu, 2017). Actorii s-au schimbat, dar conflictul pare să continue. Iar lupta se poartă tot în numele modernizării, al dezvoltării, al occidentalizării României – şi ţara de la ţară, pătrunsă acum şi în spaţiile osmotice ale marginalităţii urbane, este din nou obstacolul în calea împlinirii acestui ideal. În fine, nici această reînnoită „clasă trudnică" nu are voce, nu ştie să vorbească: este „ştirbă"! I se cere votul, dar i se refuză vocea: nu vorbeşte, este vorbită! Iar vorbirea ei rămâne un excepţionalism primitivist al mizeriei, miop la realităţile sociale ale acestei înapoieri, pusă tot pe seama unei „mentalităţi" retrograde…

„Cu 10 milioane de rurali şi 3 milioane de activi în agricultură, România are un caracter rural, ţărănesc şi sătesc, în ciuda violentului episod socialist, care a dorit sfârşitul ţăranilor, prin colectivizarea terenurilor şi prin sistematizarea localităţilor rurale. Într-un asemenea context de ruralitate poate fi oare concepută modernitatea ca fundal al dinamicilor sociale şi economice? Din secolul al XIX-lea, această întrebare este în centrul preocupărilor privind devenirea ţării" – constată Violette Rey. Şi conchide: „În 2006, ruralitatea agricolă este semnul distinctiv al României în cadrul Europei" (Rey *et al.*, 2006: 48). Câtă vreme nu vom înţelege şi nu vom accepta această *realitate* elementară, faptul că am fost – şi încă suntem – o societate (de sorginte) ţărănească – iar acest spaţiu social abandonat al „ţărănităţii" reproduce subdezvoltarea –, câtă vreme vom continua s-o mascăm, public, prin *discursuri* excepţionaliste despre cât de bun sau de rău este „ţăranul", câtă vreme această ţărănitate în continuă prefacere va fi abordată doar arhetipal şi printr-o cunoaştere socială *polemică*, polarizată politic,

câtă vreme politicul va continua să *abandoneze* această „ruralitate agricolă” în voia propriei „tranziţii”, România nu va reuşi să devină o ţară „dezvoltată”, ci va continua să reproducă, într-o formă sau alta, clivajele celor „două Românii”.

Referinţe bibliografice

Alecsandri, Vasile, 1852/1965, *Poezii populare ale Românilor adunate şi întocmite de*…, ediţie îngrijită de Gheorghe Vrabie, Editura pentru Literatură, Bucureşti.

Althabe, Gérard, 1997, „Une exposition ethnographique: du plaisir esthétique, une leçon politique”, *Martor*, 2: 144-165.

Anderson, Benedict, 1983, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londra şi New York.

Anghelescu, Şerban, 2010, „On the nature of Moldavia and Moldavians”, *Martor*, 15: 147-148.

Antohi, Sorin, 1999, *Civitas imaginalis. Istorie şi utopie în cultura română*, ediţia a II-a revăzută, Polirom, Iaşi.

Bărbulescu, Constantin, 2015, *România medicilor. Medici, ţărani şi igiena rurală în România de la 1860 la 1910*, Humanitas, Bucureşti.

Bernea, Ernest, 1937, „Ştiinţa lui M. Eliade”, *Rânduiala*, II, nr. 9-10.

Bernea, Horia, 1996, „Ideile tematice ale expoziţiei de bază a Muzeului Ţăranului Român”, *Revista Muzeelor*, 4: 5-16.

Bîrlea, Ovidiu, 1974, *Istoria folcloristicii româneşti*, Editura Enciclopedică, Bucureşti.

Boia, Lucian, 2013, *Capcanele istoriei. Elita românească între 1930 şi 1950*, Humanitas, Bucureşti.

Bojincă, Damaschin, 1832-1833/1978, „Anticele romanilor”, în Damaschin Bojincă, *Scrieri. De la idealul luminării la idealul naţional* (pp. 115-130), studiu introductiv, selecţie de texte şi note de Nicolae Bocşan, Facla, Timişoara.

Bolovan, Ioan, Sorina Bolovan, 2009, „Graniţa militară austriacă şi românii din Transilvania în sec. XVIII-XIX. Studiu de caz: Zona Năsăud”, în Susana Andea, Ioan-Aurel Pop (coord.), *Pe urmele trecutului: profesorului Nicolae*

Edroiu la 70 de ani (pp. 437-446), Academia Română, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca.

Bougarel, Xavier, 1999, „Yugoslav Wars: The «Revenge of the Countryside» between Sociological Reality and Nationalist Myth", *East European Quaterly*, vol. XXXIII, nr. 2, iunie: 157-175.

Bourdieu, Pierre, 1977, „Une classe objet", *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 17, nr. 1: 2-5.

Braudel, Fernand, 1985, *Mediterana şi lumea mediteraneană în epoca lui Filip al II-lea*, vol. I, traducere de Mircea Gheorghe, Meridiane, Bucureşti.

Brătescu, Constantin, 1928/2003, *Populaţia Dobrogei*, ExPonto, Constanţa.

Brătianu, Gheorghe I., 1940, *O enigmă şi un miracol istoric: poporul român*, Fundaţia pentru Literatură şi Artă „Regele Carol II", Bucureşti.

Brubaker, Rogers, 2004, *Ethnicity without Groups*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts şi Londra.

Brückner, Wolfgang, 1987, „Histoire de la *Volkskunde*. Tentative d'une approche à l'usage des Français", în Isac Chiva şi Utz Jeggle (eds.), *Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande* (pp. 223-248), Edition de la Maison des sciences de l'homme, Paris.

Burguière, André, 2000, „La centralisation monarchique et la naissance des sciences sociales. Voyageurs et statisticiens à la recherche de la France à la fin du 18e siècle", *Annales*, an 55, nr. 1: 199-218.

Butoi, Ionuţ, 2014, „«Cele două Românii»: originile şi contextul unei formule controversate", *Sociologie Românească*, nr. 1-2: 18-31.

Chioaru, Dumitru (coord.), 2009, *Oraşul şi literatura*, Art, Bucureşti.

Cioran, Emil, 1936/1990, *Schimbarea la faţă a României*, Humanitas, Bucureşti.

Cioran, Emil, 1996, *Mon pays*, Humanitas, Bucureşti.

Delaisi, Francis, 1929, *Les Deux Europes*, Payot, Paris.

Densusianu, Ovid, 1922/1966, *Flori alese din cântecele poporului. Viaţa păstorească în poezia noastră populară*, Editura pentru Literatură, Bucureşti.

Duma, Mihai, 1995, „Cultură populară şi spirit iluminist. Vampiri şi administraţie în Banatul secolului XVIII", *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Historia*, vol. XI, nr. 1-2: 105-122.

Dumitrescu, Florin, 2015, *Tradiţii la superofertă. Între socoteala din agenţie şi cea de la raft*, Cartier, Chişinău.

Duţu, Alexandru, 1997, „Bizantini, orientali, balcanici", *Secolul XX*, nr. 7-8-9: 57-66.

Eminescu, Mihai, 1910/2012, *Articole politice*, ediţia a II-a anastatică, Vicovia/Babel, Bacău.

Figes, Orlando, 2016, *Rusia revoluţionară (1891-1991)*, traducere de Alina Popescu, Corint, Bucureşti.

Garoflid, Constantin, 1938, „Regimul agrar în România", *Enciclopedia României* (pp. 557-585), vol. I, Bucureşti.

Gellner, Ernest, 1996, *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*, Penguin, Londra.

Georgescu, Vlad, 1991, *Istoria Românilor. De la origini până în zilele noastre*, Humanitas, Bucureşti.

Harrison, Robert Pogue, 1992, *Forests: The Shadow of Civilization*, University of Chicago Press, Chicago.

Herseni, Traian, 1940, *Sociologia românească. Încercare istorică*, Institutul de Ştiinţe Sociale al României, Bucureşti.

Herseni, Traian, 1941, *Probleme de sociologie pastorală*, Institutul de Ştiinţe Sociale ale României, Bucureşti.

Herzfeld, Michael, 1996, „Folklore", în Alan Barnard şi Jonathan Spencer (eds.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (pp. 236-237), Routledge, Londra şi New York.

Hobsbawm, Eric, 1983, „Introduction: Inventing Traditions", în Eric Hobsbawm şi Tetence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hofer, Tamás, 1968, „Anthropologists and Native Ethnographers in Central European Villages: Comparative Notes on the Professional Personality of Two Disciplines", *Current Anthropology*, 9, 4: 311-315.

Huntington, Samuel P., 1996, *The Clash of Civilizations and the Remaking World Order*, Simon and Schuster, New York.

Lalande, André, 1983, „Communauté", în André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (pp. 151-152), ediţia a XIV-a, PUF, Paris.

Maior, Liviu, 1998, *1848-1849. Români şi unguri în revoluţie*, Analele Universităţii „Spiru Haret", Bucureşti.

Mehedinţi, Simion, 1928/1986, „Coordonate etnografice. Civilizaţia şi cultura (hilotehnica/psihotehnica)", în S. Mehedinţi, *Civilizaţie şi cultură* (pp. 75-204), selecţie de texte, prefaţă, sumar biobliografic, note şi indice de nume de Gh. Geană, Junimea, Iaşi.

Mihăilescu, Vintilă, 2007, „Autochthonism and national ethnology in Romania", *CAS Working Papers Series*, 1, Sofia.

Mihăilescu, Vintilă, 2008, „A New Festival for the New Man: The Socialist Market of Folk Experts during the «Singing Romania» national Festival", în Vintilă Mihăilescu, Ilia Iliev, Slobodan Naumovic (eds.), *Studying Peoples in the People's Democracies (II). Socialist Era Anthropology in South-East Europe*, Halle Studies in the Anthropology of Eurasia, vol. 8, Max Planck Institute for Social Anthropology.

Mihăilescu, Vintilă, 2011, „Comment le rustique vint au village. Modernité domestique et domestication de la modernité dans les campagnes roumaines", *Terrain*, 57: 96-113.

Mihăilescu, Vintilă, 2012, „Balkanisation of the mind or the new political mysticism", *European Journal of Science and Theology*, vol. 8, supliment 1: 143-150.

Mihăilescu, Vintilă, 2014a, „«Something Nice»: Proud Houses, Post-peasant Society and the Quest for Authenticity Culture", *International Journal of Philosophy of Culture and Axiology*, 11 (2): 83-107.

Mihăilescu, Vintilă, 2014b, *Fascinaţia diferenţei. Anii de ucenicie ai unui antropolog*, Trei, Bucureşti.

Mihăilescu, Vintilă, 2017, „Clasa creativă şi clasa trudnică", *Dilema veche*, nr. 678, 16-22 februarie.

Mihăilescu, Vintilă, Otilia Hedeşan, 2006, „The Making of the Peasant in Romanian Ethnology", *Martor*, 11: 187-202.

Murgescu, Mirela-Luminiţa, 1999, *Între „bunul creştin" şi „bravul român". Rolul şcolii primare în construirea identităţii naţionale româneşti (1831-1878)*, A92, Iaşi.

Muşlea, Ion, 1935/1971, „Academia Română şi folclorul", în *Cercetări etnografice şi de folclor* (pp. 295-302), I, ediţie îngrijită cu studiu introductiv, bibliografie, registrul corespondenţei de specialitate, indice de Ion Taloş, Minerva, Bucureşti.

Muşlea, Ion, 1945, „Practice magice şi denumirea lor în circularele episcopeşti şi protopopeşti de la începutul veacului trecut", *Anuarul Arhivei de Folklor*, VII, Cluj: 128-129.

Neagota, Bogdan, 2015, „Etnologia română, la răscrucea dintre episteme", *Steaua*, 7-8 (801-802): 25-32.

Neumann, Victor, 2003, *Neam, popor sau naţiune? Despre identităţile politice europene*, Curtea Veche, Bucureşti.

Nicoară, Vasile, 2006, *Dobrogea, spaţiu geografic multicultural*, Muntenia, Constanţa.

Nicolau, Irina, Carmen Huluţă, 2001, *Horia Bernea, câteva gânduri despre muzeu, cantităţi, materialitate şi încrucişare. Dosar sentimental*, Ars Docendi, Bucureşti.

Noica, Constantin, 1943/1989, „Ce e etern şi ce e istoric în cultura românească", în Constantin Noica, *Istoricitate şi eternitate* (pp. 20-40), Capricorn, Bucureşti.

Noica, Constantin, 1944/1991, „Suflet agrar sau suflet pastoral?", în Constantin Noica, *Pagini despre sufletul românesc* (pp. 35-40), Humanitas, Bucureşti.

Oişteanu, Andrei, 2016, *Sexualitate şi societate. Istorie, religie şi literatură*, Polirom, Iaşi.

Pasti, Vladimir, 2011, „Gradele de libertate ale postcomunismului românesc", în Vasile Boari, Natalia Vlas şi Radu Murea (coord.), *România după douăzeci de ani*, vol. II, Institutul European, Iaşi.

Paul-Lévy, Françoise, 1986, „À la fondation de la sociologie: l'idéologie primitiviste", *L'Homme*, vol. 97-98: 299-320.

Pârvan, Vasile, 1919/1992. „Datoria vieţii noastre", în *Dreptul la memorie în lectura lui Iordan Chimet* (pp. 72-89), vol. II, Dacia, Cluj-Napoca.

Pippidi, Andrei, 1993, „Popas în mister", *Cotidianul*, 18 iunie: 8.

Popescu, Ioana, 2013, *Dincolo de oglindă (II)*, http://www.graphicfront.ro/ro/stirea-gf/etno-grafice/ioana-popescu/1/e203.html.

Rădulescu-Motru, C., 1927/1984, *Personalismul energetic şi alte scrieri*, Eminescu, Bucureşti.

Rădulescu-Motru, C., 1937/1999, *Psihologia poporului român*, Paideia, Bucureşti.

Rădulescu-Motru, C., I.-M. Nestor, 1948, *Cercetări experimentale asupra inteligenţei la români*, Monitorul Oficial şi Imprimeria Statului/Imprimeria Naţională, Bucureşti.

Rey, Violette, Octavian Groza, Ioan Ianoşi, Maria Pătroescu, 2006, *Atlasul României*, RAO, Bucureşti.

Rupnik, Jacques, 1988, *The Other Europe*, Weidenfeld and Nicolson, Londra.

Russo, Alecu, 1840/1942, „Poezia poporală", în Alecu Russo, *Opere complete* (pp. 220-228), ediţie îngrijită de Lucian Predescu, Cugetarea/Georgescu Delafras, Bucureşti.

Said, Edward W., 1978/2001, *Orientalism*, Amarcord, Timişoara.

Stahl, Henri H., 1946, *Sociologia satului devălmaş românesc*, vol. I: *Organizarea economică şi juridică a trupurilor de moşie*, Fundaţia „Regele Mihai I",

Bucureşti.
Stahl, Henri H., 1983, *Eseuri critice*, Minerva, Bucureşti.
Stahl, Henri H., 2001, *Gânditori şi curente de istorie socială românească*, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti.
Stanomir, Ioan, Laurenţiu Vlad (eds.), 2002, *A fi conservator*, Universitatea din Bucureşti, Institutul de Cercetări Politice/Meridiane, Bucureşti.
Stocking, George. W., 1982, „Afterword: A View from the Center", *Ethnos*, 47, 1-2: 172-186.
Stroe, Monica, 2016, *Gustul locului. Producţia de peisaje culturale agro-alimentare în sudul Transilvaniei*, Tritonic, Bucureşti.
Todorova, Maria, 2000, *Balcanii şi balcanismul*, traducere de Mihaela Constantinescu şi Sofia Oprescu, Humanitas, Bucureşti.
Tylor, Edward. B., 1871/2000, „Primitive Culture", în R. Jon McGee şi Richard L. Warms (eds.), *Anthropological Theory: An Introductory History* (pp. 27-41), ediţia a II-a, Mayfield Publishing Company, Mountain View, Londra, Toronto.
Van Ginderachter, Maarten, 2005, *Le chant du coq. Nation et nationalisme en Wallonie depuis 1880*, Academia Press, Gent.
Vasilescu, Emilian, 1937, „Folosul cercetărilor monografice", *Universul*, nr. 16, 16 ianuarie.
Verdery, Katherine, 1994, „The Elasticity of Land: Problems of Property Restitution in Transylvania", *Slavic Review*, iarna: 1071-1109.
Verdery, Katherine, 2003, *The Vanishing Hectare: Property and Value in Postsocialist Transylvania*, Cornell University Press, Ithaca/Londra.
von Hirschhausen, Béatrice, 1997, *Les nouvelles campagnes roumaines. Paradoxes d'un „retour" paysan*, Belin, Paris.
Vulcănescu, Mircea, 1937/1991, *Dimensiunea românească a existenţei*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti.
Weber, Eugen, 1976, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford University Press, Stanford.
Wolf, Eric R., 1998, *Ţăranii*, traducere de Florin Tudor, Editura Tehnică, Chişinău.

1. Devenite regimente grănicereşti, zone masiv româneşti precum aceea a Năsăudului, de pildă, au beneficiat în primul rând de eliberarea din iobăgie, ţăranii locali devenind liberi. Nu în ultimul rând, trebuie amintit însă şi faptul că, din raţiuni politice şi militare, Imperiul Habsburgic a promovat ideea originii romane a românilor: „Este bine-cunoscut faptul că împăraţii din Casa

de Habsburg au încercat să acrediteze ideea descendenţei lor romane pentru a-şi justifica legitimitatea pe tronul Sfântului Imperiu roman de neam german. Încurajarea de către împăraţii Habsburgi (mai cu seamă Maria Theresia şi Iosif al II-lea) a afirmării de către români a originii lor latine urmărea printre altele şi consolidarea afilierii românilor la dinastia imperială austriacă" (Maior, 1998: 21). „Împăratul Iosif al II-lea însuşi, ca împărat «roman», era convins de descendenţa romană a poporului român." (Bolovan şi Bolovan, 2009: 439) Drapelul de luptă al Regimentului 2 român de grăniceri de la Năsăud, de pildă, avea ca deviză *Virtus romana rediviva*. Mitul fondator al naţiunii române este astfel popularizat mai mult şi în alt fel în spaţiile grănicereşti ale Transilvaniei decât în Principate.

2. Fenomenul de transformare a ţăranilor în cetăţeni este, evident, foarte răspândit şi cunoscut, de la „facerea italienilor", lansată de Massimo d'Azeglio în 1861, la „transformarea ţăranilor în francezi", despre care vorbeşte Eugen Weber (1976). „Ţăranii abia dacă erau conştienţi de apartenenţa lor etnică", aminteşte Orlando Figes, vorbind despre Rusia ţaristă, şi evocă următoarele mărturii: „«Eu, unul, nici n-am ştiut că sunt polonez, până nu m-am apucat să citesc cărţi şi ziare», îşi amintea un ţăran, după 1917. «Dacă l-ai întreba pe un ţăran ucrainean obişnuit ce naţionalitate are», nota un diplomat britanic, «ţi-ar răspunde că e ortodox; dacă l-ai îmboldi să-ţi spună de e rus get-beget, polonez sau ucrainean, probabil că-ţi va răspunde că e ţăran; iar dacă ai insista să ştii ce limbă vorbeşte, ţi-ar spune că limba locului»" (2016: 28). Luminiţa Murgescu aminteşte la rândul său amărăciunea lui Ionescu-Gion, constatând că „până mai anii trecuţi, dacă din vorbă în vorbă întrebai pe ţăran: «dar tu ce eşti, mă vere?», el răspundea, când scărpinându-se în cap, când surâzând cu supunere: «păi deh! Domnule, ce să fiu? Creştin şi eu ca toţi creştinii, dreptul lui Dumnezeu!». Iar un revizor şcolar constata în 1895: «Sunt trecuţi 30 de ani de când avem obligativitatea învăţământului şi nici până astăzi sentimentul de devotare pentru patrie n-a prins încă rădăcini în inima celor care au avut fericirea să treacă prin şcoală. (…) Mărturisiţi-o singuri dacă nu se găsesc şi astăzi Români, şi încă mulţi, care nu-şi cunosc încă neamul. Români pe care, dacă-i întrebăm ce sunt, ne răspund scărpinându-se în cap: «Apoi de! Ce să fiu! Uite, sunt şi eu creştin ca toţi creştinii»" (Murgescu, 1999: 12).
3. Istoria Dobrogei este exemplară în acest sens. Înainte de 1878, când Dobrogea devine parte a României, românii reprezentau doar 17,9%. Aceasta nu a împiedicat însă statul să considere Dobrogea „pământ

românesc”, Constantin Brătescu legitimând această afirmaţie prin „continuitatea” elementului românesc în regiune, şi nu prin majoritatea sa (1928/2003). În prezent, când românii reprezintă 91% din populaţia Dobrogei, istoricul Vasile Nicoară descrie regiunea drept un spaţiu geografic multicultural, o „Californie a României şi astfel un model etnocultural pentru Balcani” (2006: 86).

4. Argumentul lingvistic a fost însă departe de a întruni unanimitatea specialiştilor, versiuni opuse circulând în lumea academică (şi politică!) a vremii, atât din afara, cât şi din interiorul ţării (*e.g.* Brătianu, 1940). Unitatea şi continuitatea latină a limbii române a fost astfel mai degrabă rezultatul decât premisa indiscutabilă a unităţii şi continuităţii poporului român.

5. Nu este astfel surprinzător faptul că aproximativ un milion de hectare de pământ agricol e şi în prezent nelucrat.

6. În 2013, exploataţiile de sub cinci hectare reprezentau 82% (77% în 1905) din totalul exploataţiilor agricole şi acopereau 28% (26% în 1905) din totalul terenului agricol al ţării. La extrema cealaltă, atât în 1905, cât şi în 2013, exploataţiile cu peste 100 de hectare reprezentau 0,6% din totalul exploataţiilor agricole, acoperind 49% din terenul agricol al ţării acum un secol şi 52% în prezent. În 2014, suprafaţa medie a unei gospodării individuale era de 2,02 hectare, în timp ce aceea a unei persoane juridice era de 207,5 hectare, aproximativ 2,6 milioane de gospodării posedând sub un hectar de pământ. Particularitatea României din acest punct de vedere poate fi ilustrată şi prin faptul că ţara noastră are cel mai mare număr de exploataţii agricole, dar şi cea mai mică suprafaţă medie pe gospodărie din Europa.

7. „În opoziţia operată de Ferdinand Tönnies între *Gemeinschaft* şi *Gesellschaft*, prima (comunitatea) era definită oarecum prin natură: «Este comunitate tot ceea ce în creaţiile gândirii sau ale reprezentării sociale a oamenilor este natural sau spontan; societate, tot ceea ce este efectul artei» – explica Tönnies. Aceasta este, de exemplu, diferenţa dintre troc şi comerţ, ospitalitate amicală şi industrie hotelieră, producţia exersată pentru nevoile unui producător şi producţia capitalistă.” „Relaţia însăşi şi astfel legătura (socială) sunt concepute fie ca viaţă reală şi organică – aceasta este fiinţa comunităţii –, fie ca o construcţie ideală şi mecanică – acesta este conceptul de societate.” (*apud* Lalande, 1983: 151)

8. După cum atrage însă atenţia Vlad Georgescu, recursul la „natură” are în majoritatea acestor cazuri o conotaţie politică şi polemică. Începând cu Dimitrie Cantemir, care vorbea despre o *lex naturae*, elitele boiereşti şi

intelectuale încercau să-şi justifice astfel şi teoretic „atitudinea antiotomană şi antifanariotă şi să sublinieze incompatibilitatea dintre dominaţia străină şi legile naturale ale dezvoltării societăţii” (Georgescu, 1991: 88-89).

9. Pe vremea descoperirii Lumii Noi, o litografie din 1589 al lui Jan van der Staret (alias Giovanni Stradano), de pildă, reprezintă America (o femeie goală, întinsă într-un hamac în plină pădure) „trezită din somn” de Amerigo Vespucci. În timpul „primăverii naţiunilor” central- şi est-europene, încrederea în ceea ce Ernest Gellner numeşte „frumoasele naţiuni din pădurea adormită” a fost omniprezentă, naţiunile aşteptând sărutul princiar al statului pentru a (re)veni la viaţa politică (1996). Independenţa coloniilor a cunoscut şi ea variantele sale (*e.g.* „imnul” *Réveille-toi Africain/ Prends en main ton destin*). Ţinuturile separatiste îşi aşteaptă şi ele, în prezent, „prinţul” politic pentru a le trezi din somnul etnic (*e.g.* Van Ginderachter, 2005).

10. „Spiritul Balcanilor este unul al conflictului permanent. Locuiţi de rase primitive, Balcanii sunt totdeauna într-un stadiu primar al luptei ancestrale împotriva a toţi şi toate. Unor naţiuni sau persoane talentate şi foarte educate, această imagine poate părea întruparea perfectă a spiritului cavaleresc. De fapt, forţa dominantă a Balcanilor o constituie spiritul lor teluric.” (von Keyserling, *apud* Todorova, 2000: 197)

11. După căderea comunismului, *The Economist*, de pildă, a publicat un articol despre „aceşti sud-est-europeni înapoiaţi”, în care se considera că, spre deosebire de alte ţări ex-comuniste, „România şi Bulgaria au rămas fundamental rurale, mai brutale şi, ca să spunem adevărul, mai balcanice” (*apud* Duţu, 1997: 59).

12. O parţială explicaţie a acestei ierarhizări poate fi dată şi de identificarea ţăranului „adevărat” cu ţăranul liber, acesta supravieţuind mai degrabă în obştile sau satele umblătoare pe moşi din zonele montane şi submontane. Chiar şi cooperativizarea comunistă s-a oprit, de regulă, la poalele munţilor…

13. Aceste rezultate surprinzătoare ar putea avea totuşi următoarea explicaţie. În acea vreme de început a psihologiei, inteligenţa era ceea ce măsurau testele de inteligenţă, iar ele măsurau predilect „inteligenţa abstractă”. Or, vaste cercetări comparative au arătat că, în mare, crescătorii de vite (deci implicit şi păstorii noştri) au un stil cognitiv mai abstract, în timp ce agricultorii dezvoltă mai degrabă un soi de inteligenţă concretă. În măsura în care, probabilistic vorbind, păstorii se află mai degrabă la munte decât la câmpie, rezultatele cercetării inteligenţei „abstracte” nu mai sunt atât de surprinzătoare (vezi şi Mihăilescu, 1996).

14. Pasajul următor a fost dezvoltat de Otilia Hedeşan înt-un articol comun (Mihăilescu şi Hedeşan, 2006).

15. La aceeaşi masă rotundă de la *Cotidianul*, părintele Coman făcea următorul comentariu: „Eu, ca preot şi teolog, am reflectat la prezenţa unui muzeu al ţăranului şi, mai ales, la ceea ce reprezintă ţăranul în ipostasul în care este adus aici. Îl văd ca pe o provocare pozitivă adresată lumii oraşului, în general, şi lumii culturale, în special. Aş propune în această direcţie o paralelă între ceea ce reprezintă spiritualitatea satului şi ceea ce reprezintă spiritualitatea noastră de astăzi – pe care o blamaţi într-un fel. Ar fi de discutat în termenii întâlnirii şi ai dialogului dintre autentic-adevărat şi rătăcire-falsitate. (…) Imaginea lumii, cum ne apare aici, în muzeu, este aceea pe care o propune teologia ortodoxă. Dacă vreţi, în tensiune cu teologia occidentală, care a produs o civilizaţie ce ne ameninţă (…) Eu cred însă în spiritualitatea ţărănească aşa cum este prezentată aici. (…) Acest muzeu al ţăranului ne propune o viaţă centrată în Hristos aşa cum îl percepe spiritul ortodox, şi nu altfel". Ceea ce era o interpretare explicit tendenţioasă şi implicit recuperatorie…

16. Pentru istoria mult mai complexă a conceptului de *popor* la români, vezi, de pildă, Victor Neumann (2003).

17. Folosim sintagma *etnologie naţională* în sensul recomandat de Conferinţa Internaţională de la Arnhem, 1955 (vezi Hofer, 1968).

18. Aşa cum ne avertizează Bogdan Neagota, „dincolo de orice intenţionalitate, ştiinţifică sau ideologică, [etnologia românească] a crescut şi s-a maturizat ca disciplină empirică, în raport cu terenul viu şi în tovărăşie cu disciplinele afine (istoria, lingvistica, etnopsihologia). Rezultatele au fost tezaurizate în arhive de *folk-lore*, care au fost învestite cu rosturi multiple, menite a promova identitatea României profunde, dar fără vreo intenţie fetişizatoare" (2015: 26).

19. Este de remarcat, în acest sens, că etnologia naţională a lăsat pe seama sociologiei studiul rudeniei şi, în mare măsură, pe cel al proprietăţii şi practicilor de drept cutumiar aferente, esenţiale pentru înţelegerea modului de funcţionare al societăţii ţărăneşti. Mai mult, pe măsura schimbărilor sociale produse de procesele de modernizare, etnologia a început să se îndepărteze de ţăranul viu şi problemele sale sociale, dovedind o crescândă inapetenţă pentru social.

20. Unul dintre primele studii ale lui Simion Florea Marian, de pildă, se intitulează, paradigmatic, „Datinile poporului român. O nuntă la Ilişeşti în Bucovina", publicat în 1866 în *Familia*. Faptul că datele proveneau din satul

său natal nu l-a împiedicat pe marele folclorist să le atribuie „poporului român”. Practica aceasta a fost, multă vreme, generală.

21. Ceea ce nu înseamnă că societatea ţărănească din România nu a fost studiată temeinic (Şcoala monografică a lui Dimitrie Gusti este doar un exemplu peremptoriu printre altele), ci doar că acest gen de cunoaştere empirică a realităţilor sociale ale satului a intrat mult mai puţin în memoria colectivă şi în atenţia publică ale românilor. Toată lumea ştie de „spaţiul mioritic” al lui Lucian Blaga, dar mult mai puţini sunt cei care au auzit măcar de obştea devălmaşă studiată de Henri Stahl, de pildă.

Epocalismul interbelic
sau despre un mit bipolar

Ionuţ Butoi

> Când pasiunile trecutului se amestecă cu prejudecăţile prezentului, realitatea umană este redusă la o imagine în alb şi negru. (Marc Bloch)
>
> A pune întrebări înseamnă a rupe vraja. (Neil Postman)

În discursul cultural românesc, sintagmele *perioada interbelică*, *interbelicul românesc* şi toate celelalte derivate sunt printre cele mai încărcate de sens din familia denumirilor lingvistice ale trecutului nostru recent. Iar acest sens este departe de a fi consensual, fiind, dimpotrivă, puternic disputat, lucru care poate explica, de altfel, rezonanţa sintagmei. Nici o altă perioadă din istoria contemporană nu conţine încărcături de sens într-atât de divergente. Paşoptismul, unirea principatelor, aducerea domnitorului străin, comunismul sunt intervale istorice semnificate prin termeni fie neutri, fie implicit pozitivizanţi sau, cum e cazul comunismului, negativizanţi. În cazul acestor intervale,

divergenţele de abordare istoriografică, deşi nu lipsesc, se manifestă într-o zonă a dezbaterilor specialiştilor, fără a tensiona spaţiul public şi reprezentările sociale. Relevantă, în acest sens, este şi propunerea de titlu prin care am fost invitat să particip la colocviul şi volumul dedicate temei excepţionalismului românesc: epocalismul interbelic. Aproape un oximoron, dacă ne gândim la sensul propriu al cuvintelor din expresie, din mai multe motive.

Epocal(ă) poate fi un eveniment, o domnie precizată, o personalitate. Mai rar poate fi un interval istoric atât de divers în etapele sale şi în personajele marcante cum a fost interbelicul românesc epocal sau, dacă este, atunci care-i factorul determinant ce îl face astfel? Şi, mai ales, care este explicaţia pentru care avem, noi, această percepţie amplificată, hiperbolizată asupra perioadei? Ce ne face s-o proiectăm în tonuri epocale pe pereţii minţii noastre? Pentru că asistăm la un paradox al memoriei istorice: un interval cronologic de durată scurtă (două decenii în istorie e foarte puţin), marcat de provizorat, lucru ce reiese chiar din denumirea sa (interbelic, adică perioada dintre cele două evenimente care au marcat secolul XX – Primul şi al Doilea Război Mondial), aparent neconsumat, suferă de un gigantism al reprezentărilor istoriografice şi al reprezentărilor sociale. Există, desigur, explicaţii: între cele două războaie au avut loc formarea României Mari, dar şi destrămarea acesteia, amândouă în urma unor cataclisme geopolitice; în interbelic s-au afirmat, pe plan cultural, personalităţi care au căpătat, ulterior, talie europeană sau mondială, dominând preocupările intelectualilor din ultimele decenii; s-au traversat crize economice, sociale şi politice de structură; au avut loc asasinate politice şi s-au format mişcări totalitare. În acest sens, epocalismul interbelic se subsumează excepţionalismului, definit de Vintilă Mihăilescu drept abatere de la

normă, în două sensuri: ca durată istorică, fiind o perioadă distinct încărcată de semnificaţii în raport cu restul istoriei României moderne, iar teleologic, ca perioadă care fie a însemnat o culme de civilizaţie şi cultură românească, fie un tenebros eşec fascist. Nici unul dintre intervalele istorice apropiate nu suscită mai mult decât interbelicul „maniheismul conflictului interpretărilor normative", în termenii lui Mihăilescu, despre ce a fost şi, prin urmare, ce ar trebui să fie cu România.

Prin urmare, faptul că interbelicul ne „bântuie" astăzi nu este, în sine, ceva excepţional, care să fie abordat de pe poziţiile lamentării de tipul „ca la noi la nimenea", ci e un fenomen ce trebuie înţeles. Un fenomen de graniţă, într-un anumit fel, care pendulează între temă istoriografică şi mit. Suntem prinşi în această tensiune în care oscilăm între o abordare istoriografică, presupunând abordare critică, verificare a premiselor, punere în context, şi o abordare mitologică, în care reproducem structuri narative, scheme mentale reductive ce predefinesc obiectul cunoaşterii.

Consider că, în cazul „epocalismului interbelic", avem de-a face cu atitudini bipolare ce se revendică de la acelaşi mit: interbelicul ca epocă excepţională, extraordinară a istoriei recente. Un mit bipolar, altfel spus, în care avem laolaltă, pe de o parte, interbelicul ca perioadă de maxim progres civilizaţional şi cultural, de culme a realizărilor „idealurilor naţionale", a „tinerei generaţii", a Micului Paris şi a vieţii efervescente a „Bucureştiului de altădată" şi, pe de altă parte, interbelicul ca perioadă a psihozelor şi extremismelor naţionaliste, a corupţiei endemice şi a lichelismului politicianist, a antisemitismului visceral, general şi unic în Europa. Propunerea de faţă este o discuţie critică a acestor reprezentări care include: a) o încercare de periodizare a tendinţelor istoriografiei recente; b) trăsăturile comune ale atitudinilor bipolare ale „epocalismului

interbelic”; c) câteva cauze ale mitului interbelicului românesc; d) propuneri de „dezvrăjire” – este posibil un altfel de interbelic?

Propunere de periodizare. Tipologii

Periodizarea de faţă se referă la deceniile postcomuniste şi este, evident, convenţională. Reperele ei sunt legate de apariţii editoriale reprezentative pentru curente din viaţa cultural-academică, deci au o greutate ceva mai mare decât simpla contribuţie bibliografică. Nu atât separarea cronologică este importantă aici, cât distingerea unor atitudini diferite şi a importanţei pe care acestea o exercită asupra discursului dominant despre interbelicul românesc. Astfel:

Perioada de aur a mitului pozitiv al interbelicului (aproximativ 1990-1998). Explicaţii s-au mai dat în această privinţă: imediat după 1989, în căutarea unui reper prin care să fie înţelese atât comunismul, cât şi obiectivul aspiraţional al unei societăţi în căutare de redefinire, interbelicul a răsărit în conştiinţa colectivă ca acea perioadă de maximă dezvoltare economică, de democraţie şi de excelenţă culturală. Naraţiunea acestui mit este simplă: România era înscrisă pe o traiectorie ascendentă reuşită, remarcabilă, de sincronizare cu Occidentul, traiectorie întreruptă brusc şi brutal de intrarea sub sfera dominaţiei sovietice şi de instaurarea comunismului. Pe plan cultural, într-un mod indirect, acest mit pozitiv a fost întreţinut de reeditarea sau publicarea operelor „clasicilor” Cioran, Noica şi Eliade, îndeosebi la recent înfiinţata Editură Humanitas (fosta Editură Politică). Pentru cine îşi mai aminteşte, interesul faţă de autorii interbelici menţionaţi era intens în cazul tinerilor liceeni şi studenţi din primii ani

postcomunişti. Practic, interbelicii erau „la modă” (şi, în numeroase privinţe, au şi rămas, însă pentru alte categorii de „consumatori” culturali, mult mai de „nişă”). Fenomenul merită menţionat, pentru că nu a avut continuitate, fiind, probabil, o ultimă tresărire a unui mediu cultural în care a primat cartea tipărită pentru noile generaţii.

Demitizarea interbelicului (1998-prezent). E greu de situat sau de originat naşterea mitului negativ al interbelicului, însă valul demitizant creat de lucrarea istoricului Lucian Boia poate fi luat drept reper. Cu toate că lucrarea lui Boia despre miturile istoriografiei române, publicată, la prima ediţie, la aceeaşi Editură Humanitas (1997), nu a avut de-a face direct cu interbelicul românesc, a inaugurat un anumit tip de atitudine persistentă până astăzi. Autori-reper pentru acest tip de atitudine sunt Alexandra Laignel-Lavastine (1998, 2004) şi Marta Petreu (1999, 2009, 2011). Mitul negativ este oglindirea doriană perfectă a precedentului. Axat obsesiv pe aceeaşi „generaţie de la 1927”, culpabilizator, focalizează pe un „trecut infam” şi „uitat”, pe cadavrul din debara: angajamentul fascist al tinerilor interbelici, mai ales al „titanilor culturii româneşti”, respectiv Mircea Eliade, Emil Cioran şi Constantin Noica. Asistăm la o operaţie dublu reductivă: tinerii interbelici şi, de fapt, mai toată istoria perioadei se reduc la generaţia de la 1927, cei câţiva discipoli ai lui Nae Ionescu (devenit „diavolul” istoriei recente), iar deriva lor ideologică legionară este esenţa României interbelice, singura cheie de lectură a acestui interval istoric. În cadrul acesta apar însă şi monografii care arată că, inclusiv din această perspectivă, e loc şi de abordări ce nuanţează şi merg către contextele biografice semnificative (vezi monografia amplă a lui Florin Ţurcanu despre Eliade, 2006).

Revizitarea interbelicului (prezent). Este o atitudine căreia îi găsesc antecedentele în interviurile de istorie orală ale lui Zoltán

Rostás cu Henri H. Stahl (2000). Dialogurile cu întemeietorul sociologiei istorice de la noi indicau existenţa unui „altfel de interbelic”, atât ca abordare (intenţia explicită de renunţare la maniheisme, căutarea nuanţelor, valorizarea contextelor), cât şi ca „actori” şi „teren” de cercetare. Astfel, pe lângă „clasicii” interbelici amintiţi, apar Dimitrie Gusti şi Şcoala sociologică de la Bucureşti, dar şi problematica vieţii sociale interbelice. Acelaşi Zoltán Rostás a căutat, de altfel, mai recent, să explice hegemonia „generaţiei 1927” prin mecanismele specifice ale reabilitării interbelicului: „În aceste condiţii, după decembrie 1989, nu mi s-a mai părut surprinzător că mai multe edituri şi-au făcut un titlu de glorie din publicarea şi republicarea operelor generaţiei ’27, ale celor atât de eficient apăraţi de secţia de propagandă în anii ’80. Iar opera gustiştilor – lipsiţi de susţinere instituţională – a rămas în anii ’90 (cu excepţia filosofului Mircea Vulcănescu) o chestiune personală a Sandei Golopenţia şi a lui Paul Stahl. Prin urmare, maniheismul a fost şi a rămas «selectiv» după ’89. Un «anumit» interbelic reabilitat în comunismul ceauşist a fost promovat şi în epoca postdecembristă” (2011).

Revizitarea interbelicului prin propunerea unor noi abordări şi subiecte de cercetare nu se reduce, nicidecum, la cercetările legate de Şcoala gustiană. De fapt, acestea rămân, mai degrabă, de nişă, în ciuda evocării unui „altfel de interbelic” şi a faptului că, prin intermediul lor, sunt accesate, de fapt, nu doar istoria unei Şcoli de sociologie, ci şi istoria socială a României interbelice. La nivel mai general, un exemplu de abordare diferită a intervalului istoric regăsim în istoria socioeconomică a lui Bogdan Murgescu (2011) sau în propunerea de istorie conceptuală încercată de Neumann şi Heinen (2010).

Enumerarea unor titluri şi autori în această secţiune a textului are rolul de a exemplifica atitudini, şi nu de a face o trecere în revistă a „literaturii de specialitate”. Discursul despre interbelic rămâne tributar, încă, într-o mare măsură, primelor două tipuri de raportare la interbelic: fie cel canonic şi canonizant, fie cel demitizant şi demonizant. Suntem, încă, sub hegemonia epocalismului. Cum arată, mai exact, acesta?

Epocalismul bipolar: o descriere

Dincolo de conţinuturile şi accentele diametral opuse, atitudinile bipolare legate de epocalismul interbelic au câteva trăsături comune. Caracterizarea de aici este mai degrabă formală, ţinând de prejudecăţile care fac posibilă articularea celor două modalităţi de înţelegere a interbelicului. Schema mentală de mai jos spune aşadar mult mai multe despre noi, despre preocupările, obsesiile şi agendele noastre decât despre interbelic. Aşadar:

Reducţionismul cultural-ideologic. Interbelicul românesc este circumscris, ca obiect de cunoaştere, dimensiunii ideologiilor şi a culturii înţeleasă ca sferă de producţie specializată (mai puţin ca mentalitate). Mai frust exprimat, contează ce au scris subiecţii istoriei în cauză. Şi, mai ales, scriitura lor receptată, oficială, nu cea de sertar sau variantele alternative ale textelor publicate. Un fel de *sola scriptura profan*, care face ca mediul, dinamica şi motivaţiile acţiunilor sau traseelor biografice, adică un întreg conţinut sociocultural semnificativ, să dispară. Istoria se reduce la o indexare a ideilor şi „operelor” publicate, precum şi a hermeneuticilor pe un text decontextualizat. Indexarea, dacă e

vorba despre mitul pozitiv, constă în rezumări sau parafrazări ale diverselor texte considerate, astfel, reprezentative pentru perioada interbelică; dacă e vorba despre o abordare demitizantă, constă într-o încadrare ideologică a (deseori) aceloraşi producţii, unele „naţionaliste", altele „democrate". Prezumţia implicită a acestui reducţionism ţine de idealism: istoria este făcută de idei.

Răul definit exclusiv ideologic. Acest tip de reducţionism se manifestă, în ceea ce priveşte explicaţia apariţiei şi manifestării răului în istorie, prin reducerea sa la substratul ideologic sau la o opţiune de „valori". Discuţia este complexă şi, desigur, ideologia joacă un rol foarte important în justificarea abuzurilor, a crimelor împotriva persoanelor şi colectivităţilor, însă o ridicare a acesteia la rangul de unic factor al tragediilor istorice este, prin unilateralitate, o falsificare a explicaţiei istorice şi are efecte perverse. Chiar mai mult: e o falsificare a condiţiei umane, care este îndeajuns de complexă încât discuţia despre rău să fie cu final deschis pe terenul ştiinţelor sociale. Dacă cedarea persoanei la sugestia răului ar fi reductibilă la factorul ideologic, atunci lucrurile ar fi simple, iar remediile ar consta într-o corectă educaţie politică. De altfel, acesta este un mit răspândit astăzi şi, deseori, toată discuţia contemporană despre rău pare că e despre „fascism", „comunism" şi „liberalism" sau „democraţie". O astfel de viziune regăsim, spre exemplu, la Adorno, care, după al Doilea Război Mondial, a propus un profil al personalităţii autoritare ce poate explica succesul social al fascismului (Adorno *et al*., 1950). Adeziunea la etnocentrism, la antisemitism, la viziuni antidemocratice, dar şi atitudinea faţă de sex sau părinţi au fost folosite pentru a construi un fel de profil al potenţialului susţinător al ideologiilor autoritare, extremiste, care ar arăta ca un bigot plin de prejudecăţi. Este o manieră foarte populară, până astăzi, de a împărţi societatea în „buni" şi „răi", pe

baza unor criterii tot mai largi în definirea „bigotismului”. Ideea că cineva este ferit de rău dacă aderă la „valorile” civilizaţiei occidentale e un mit, o prejudecată. Şi oamenii „buni” pot ceda tentaţiei răului, şi susţinătorii „valorilor” occidentale pot deveni perpetuatorii unor acte inumane. Este una dintre lecţiile pe care psihologia socială experimentală le-a dat în secolul trecut. Simpla părere că ne aflăm de partea celor buni, în tabăra corectă, este ceea ce Zimbardo considera un „mit al invulnerabilităţii” la rău care are efectul contrar: ne face să fim neglijenţi faţă de „forţele situaţionale” care ne pot determina să acţionăm inuman sau chiar criminal (2008: 211). Acelaşi psiholog, care a fost folosit ca expert în procesul torţionarilor-gardieni de la închisoarea Abu Ghraib (Irak), atrăgea atenţia asupra prejudecăţii, răspândită în societăţile individualiste, conform căreia predispoziţiile personale cântăresc mai greu decât circumstanţele sociale, de context (Zimbardo, 2008: 212).

Hipermoralismul arogant şi judecata de valoare în istorie. Atitudinea de „autoacuzare ostentativă şi neruşinată”, care constă într-o „agresivitate îndreptată împotriva compatrioţilor”, a fost numită de Kodalle „hipermoralism arogant” (*apud* Ricœur, 2001: 575). Contextul discuţiei este sensibil: cum anume poate fi judecată culpabilitatea colectivă pentru fenomenul Holocaustului, dacă restrângem problematica la al Doilea Război Mondial sau, dacă lărgim orizontul, cum ne putem raporta, în general, la chestiunea culpabilităţii în cazul unor catastrofe naţionale? Ostentaţia (auto)acuzării colective, subcategorie a excepţionalismului românesc, se întâlneşte inclusiv în cele mai recente scrieri istorice şi, uneori, alături de investigaţii factuale realmente valoroase. A scrie istorie cu adulaţie sau cu ură, chiar şi când e vorba despre monstruozităţi, a-i eticheta aproape în stil

pamfletar, jurnalistic pe actorii istoriei, oricât de negativ sau de controversat sau doar neelucidat a fost rolul lor, este un procedeu straniu şi străin scriiturii istorice. Lucrul este cu atât mai valabil atunci când avem de-a face cu situaţii incerte, neclare şi contravine „meşteşugului" istoricului, aşa cum îl vedea M. Bloch: „Suntem într-atât de siguri pe noi înşine şi pe vremurile în care trăim încât să-i împărţim pe înaintaşi în drepţi şi damnaţi?" (1953: 140). Întemeietorul istoriei sociale deplângea folosirea facilă, precipitată a judecăţilor de valoare în opera istorică, precum şi utilizarea acestora în locul explicaţiei. Cât de uşor este, observa acesta, să scrii pentru sau împotriva cuiva, în loc să încerci să-l înţelegi, cât de uşor e să iei partea unora sau altora în loc să încerci să înţelegi cauzele de substrat ale marilor drame (Bloch, 1953: 141).

Referenţialul restrâns şi comun. O întreagă literatură despre interbelic se învârte în jurul aceloraşi personalităţi şi gazete. Nae Ionescu, Mircea Eliade, Emil Cioran, Constantin Noica, Mihail Sebastian, Eugen Ionescu, *tânăra generaţie interbelică*, sintagmă preluată ca atare în majoritatea scrierilor de astăzi, *Cuvântul*, *Gândirea*, *Criterion* şi, în cazul în care cercetarea tinde să fie mai de „specialitate", atunci se extinde şi la ceva publicaţii apărute sporadic sau la gazetele avangardiştilor. De aici îşi extrag citatele şi cei care cultivă admiraţia faţă de eseistica tinerilor interbelici, şi cei ce încearcă să facă tipuri ideale (ortodoxism, etnocraţie etc.) pe care le extind, apoi, la nivelul întregii culturi interbelice. Acest lucru are drept consecinţe nu doar o rediscutare a aceloraşi teze, a aceluiaşi corpus de date, ci chiar falsificarea lui hermeneutică, pentru că, de fapt, asistăm la reproducerea unor scheme de interpretare. În plus, impresia este că toată istoria şi toate explicaţiile posibile legate de trecutul României interbelice se află în câteva gazete şi câţiva autori.

Fascinaţia pentru „misticismul" investit politic. O notă comună care face ca dimensiunea mitică să se manifeste pregnant în abordările bipolare ale interbelicului este dată de fascinaţia cu care sunt tratate subiectele. Cauzată îndeosebi de caracterul de religii seculare căpătat de mişcările totalitare din această perioadă, fascinaţia constă, totodată, într-o suprainvestire a efectelor şi importanţei reale ale unor personalităţi şi a manifestărilor spectaculoase ale vremii. Un exemplu este succesul de care se bucură metafora „rinocerizării" în explicarea legionarizării reprezentanţilor „tinerei generaţii interbelice". Cu certe valenţe euristice şi împărtăşită chiar de unii dintre membrii respectivei generaţii (Henri H. Stahl, Mircea Vulcănescu), radicalizarea ca efect al contagiunii este o explicaţie cel puţin parţială, care, dacă e transformată în unică explicaţie, ocultează cauzele sociale mai ample.

Folosirea unui limbaj mitologic. Măsura fascinaţiei este dată şi de limbajul specific epocalismului. Predomină termeni puternic conotativi, cum ar fi „Răul întruchipat", „diavolul şi ucenicul său", „teroarea istoriei"… Când sprâncenele unei figuri publice universitare interbelice devin element relevant în înţelegerea unei epoci, ne aflăm în plină ficţiune istorică.

Surse ale mitului epocalismului interbelic

Fascinaţia pentru interbelic şi câteva dintre personalităţile sale, precum şi bipolaritatea atitudinilor, care oscilează între „dragoste" şi „ură", între adulaţie şi oprobriu, au câteva surse dintre ce propun o discuţie privind următoarele:

O generaţie occupy. Tindem şi astăzi să scriem despre „tânăra generaţie interbelică” şi mentorii săi fără distanţă critică, fără a ne raporta, adică, la această sintagmă şi la semnificaţia ei ca la un construct sociocultural deliberat, ci ca la un dat istoric, natural. Este o dovadă vie a faptului că tinerii intelectuali bucureşteni au avut o strategie foarte reuşită de ocupare a opiniei publice. O spune chiar unul dintre ei, Anton Golopenţia: „«Generaţie tânără» au devenit numai acele grupuri din tineret care au ajuns să ocupe în mare măsură opinia publică. Adică literaţii şi garda” (2015: 66). Prin „literaţi” sau „eseişti”, Golopenţia, sociolog la Şcoala lui Gusti, înţelegea, în principal, gruparea din jurul lui Nae Ionescu, Mircea Eliade, Emil Cioran, dar şi intelectuali de orientare politică diferită, ca Petru Comarnescu. Mai important este însă faptul că unul dintre acei tineri a avut îndeajuns de mult spirit critic încât să nu se raporteze la fenomenul „tinerilor” ca la unul spontan sau mai degrabă istorist, ci ca la un rezultat al strategiilor de afirmare prin „ocuparea” spaţiului public – respectiv a gazetelor mari de la acea vreme. Astfel, el distingea mai multe grupări, cu agende diferite, şi, de asemenea, mai multe categorii sociale, dintre care unele total absente din ceea ce semnifica sintagma *tânără generaţie*. Tinerii din oraşele mijlocii, târgoveţii, muncitorii, ţăranii nu erau mai puţin „tineri interbelici” decât „tânăra generaţie”, însă ei nu aveau o voce, pentru că nu „ocupaseră” vreo gazetă sau măcar vreo cafenea centrală din Bucureşti. Aşa se face că prin „tineri” interbelici înţelegem, până astăzi, micile grupuri de intelectuali bucureşteni, spectaculoşi, ce-i drept, ca traseu biografic şi publicistică, şi, cel mult, atunci când generalizăm, pe studenţii perioadei. Strategia de afirmare publică a acestor grupări a fost atât de eficientă, încât simbolistica lor este reprodusă ca atare, drept ceva ce ţine de „realitate” şi „factual”, inclusiv astăzi. Le preluăm, pe negândite,

agenda. În mare parte, vedem interbelicul prin ochii acestor tineri frumoşi şi liberi fără să luăm o distanţă critică suficientă. Astfel se explică şi reducerea interbelicului la problema ideologică, supraestimarea rolului unor personaje ca Nae Ionescu, fixarea pe „generaţia ’27” ca referinţă relevantă, preocuparea tipic intelectuală faţă de devierea legionară a unor „vedete” ca Mircea Eliade (de ce nu ar fi mai relevantă o discuţie despre cât, cum şi de ce îl atrăgea mişcarea legionară pe un târgoveţ sau un ţăran tânăr?). În realitate, acestea erau conversaţiile „tinerei generaţii interbelice” (şi încă acele conversaţii de gazetă), pe care le confundăm cu conversaţia de ansamblu a întregii societăţi interbelice.

Memorii colective traumatiza(n)te şi concurente. Cea mai serioasă şi mai dificil de depăşit cauză a raportării noastre mitice şi bipolare la interbelic este existenţa memoriilor colective traumatizate şi concurente, totodată. Evenimentele tragice ale istoriei recente, asasinatele şi violenţele interbelice, războiul mondial, Holocaustul, au produs răni adânci care operează în registrul memoriei-repetiţie, actul/evenimentul din trecut fiind departe de a fi evocat la nivel simbolic, ci retrăit cu întreaga sa încărcătură emoţională şi în registrul cognitiv captiv nenorocirii suferite (Ricœur, 2001: 101). În schimb, memoria-amintire funcţionează în registrul unei memorii critice, care permite o distanţă terapeutică faţă de evenimente. Trecerea de la memoria-repetiţie la memoria-amintire se face printr-un travaliu complicat ale cărui condiţii lipsesc cu desăvârşire în lumea noastră postcomunistă. Există atâtea lumi ale supravieţuitorilor care au dat glas experienţelor traumatice oarecum în paralel, pe fondul unei lipse de instituţionalizare a memoriei colective. Mă refer la memorialistica supravieţuitorilor din închisorile comuniste, a celor din exil şi a supravieţuitorilor Holocaustului antonescian şi nazist.

Etapele de instituţionalizare mai recentă a memoriei colective merg exact în sensul accentuării dimensiunii traumatice şi al adâncirii clivajelor, în loc să meargă în sensul distanţării critice. Un exemplu este „scandalul" recent legat de Mircea Vulcănescu. În mod absolut firesc şi legitim, pentru fiicele sale arestarea, sentinţa şi condamnarea acestuia drept „criminal de război" sunt trăite – şi astăzi, când doamnele se apropie de vârste venerabile – ca o profundă nedreptate, reactualizată prin discursul ce consideră că Vulcănescu nu ar trebui să aibă un loc în memoria publică. Pentru un urmaş al evreilor tiranizaţi şi ucişi de regimul Antonescu, în schimb, reconsiderarea lui Vulcănescu drept „criminal de război" poate fi un simplu act de dreptate istorică faţă de un membru al Guvernului Antonescu. Dincolo de supravieţuitori sau urmaşii acestora, în spaţiul public asistăm la crearea unor clivaje şi a unor discursuri militante de o parte şi de alta a baricadelor. Oare aşa vom ajuta la normalizarea şi asumarea critică ale trecutului nostru?

Priorităţi (geo)politice. Interesul academic este structurat, printre altele, şi de priorităţile puterii politice, dar, într-un sens mult mai larg, şi de relaţiile de putere din societate, de raportul dintre dominaţi şi dominanţi. Nu implic, prin acest lucru, o subordonare directă, grosieră a ştiinţei de către putere sau o relaţie de vasalitate directă între decidentul politic şi cel scolastic, ci mă refer la ideea foucauldiană că nu ştim pur şi simplu, ci ştim într-un anumit fel, într-un anumit regim al cunoaşterii, care niciodată nu este neutru, ci e încastrat în practicile de putere şi în structura socială. În acest sens, istoria (dar şi istoriografia) este o construcţie socială a trecutului, o reprezentare ca putere (Bond şi Gilliam, 1994). Este limpede că ne bântuie obsesia modernizării şi occidentalizării ţării noastre, obiectiv la care ne raportăm, de cele mai multe ori, ca la o exigenţă metaistorică, de care ar depinde, într-un fel, mântuirea

noastră. Acest obiectiv nu este însă o abstracţiune inocentă, ci unul în funcţie de care se distribuie capital simbolic, social şi economic. Privirile noastre diacronice sunt încărcate cu mizele prezentului. Reconstruim trecutul în funcţie de mizele de putere din prezent. Interesul prioritar îndreptat către fenomene ce ţin de extremism, antisemitism, eugenism, naţionalism etc. se explică mai degrabă prin obsesiile şi angoasele, dar şi interesele elitelor dominante din prezent, care îşi fac o carte de vizită atrăgătoare exploatând o astfel de resursă simbolică. Efectul pervers este că toate aceste teme, valide în sine, odată abordate cu astfel de motivaţii, ajung să fie distorsionate, voluntar sau nu, şi pot produce efectul înşelător al unor unice „specificităţi naţionale", ale unor excepţionalisme negative. Deseori, în reconstruirea trecutului interbelic, părem a fi candidaţii preferaţi pentru câştigarea titlului de cea mai antisemită şi cea mai fascistă naţiune est-europeană. Explică, oare, astfel de exerciţii simpliste de indexare ceea ce s-a întâmplat în istoria recentă? Ne ajută, oare, la altceva decât la o corectă poziţionare în câmpul ştiinţific european o astfel de abordare? Nu cumva, procedând astfel, trecem cu vederea cauzele, dacă nu mai profunde, atunci pur şi simplu celelalte cauze relevante ale producerii dramelor istorice în această parte de lume?

Blocaje mentale/culturale. Aspiraţia elitelor autohtone către europenizare şi occidentalizare poate duce la inhibarea spiritului critic cu privire la efectele modernităţii (şi, astfel, chiar la sabotarea involuntară a obiectivului). Astfel, „răul" nu poate proveni din factori ce ţin de modernizarea în sine, ci este legat doar de cultura şi istoria locale. În domeniul ştiinţelor sociale de la noi, teza dependenţei de cale a avut succes tocmai în această variantă reducţionistă: eşecul modernizării se explică prin existenţa valorilor

şi practicilor locale străine de „spiritul capitalismului”. Asistăm la refuzul obstinat al ideii că modernizarea este şi un proces traumatic, dislocant, dizolvant, riscant, nu doar o cale bătută cu plăcile de marmură ale „civilizaţiei”.

„Dezvrăjirea” interbelicului – este posibilă?

O parte din răspuns este deja conţinut în punctele prezentate succint mai sus. Nu e nevoie de un proces iniţiatic pentru a intra pe vreun tărâm inabordabil profanilor, ci de un exerciţiu simplu de conştientizare a prejudecăţilor noastre şi de dobândire a unei distanţe critice faţă de ataşamentele noastre profunde. Gândirea mitică nu este o gândire needucată, ci una care ia drept „naturală” o reprezentare socială. În cazul de faţă, este vorba despre reprezentarea interbelicului în lumea culturală, o reprezentare ce suferă de epocalism şi bipolaritate şi are ca rezultat, ca orice excepţionalism, după cum spune Vintilă Mihăilescu, o „România (interbelică – n.n.) (relativ) necunoscută”.

O posibilă evitare a tautologicului mit al epocalismului interbelic poate fi încercată pe mai multe căi. Spre exemplu, prin aprofundarea altor dimensiuni ale interbelicului românesc, dincolo de palierul ideilor politice şi ale sferei culturale: socialul şi economicul. Cum ar fi să se facă o cercetare a „tinerei generaţii” interbelice nu din perspectiva opţiunilor lor ideologice, ci a originii lor sociale? Sau cum ar fi să se cerceteze condiţiile sociale ale producţiei publicistice ale aceleiaşi „tinere generaţii”? O valorificare a socialului interbelic ar mai însemna, de asemenea, că o analiză dusă la nivelul mediu, cel dintre instituţii/ tipare şi microsocial, şi

anume resorturile, mecanismele, patternurile, reţelele sociale care fac conjuncţia între palierul cultural/ideologic şi cel al acţiunii şi motivaţiei individuale, se poate dovedi a fi deosebit de fertilă. De asemenea, valorificarea contextului, cu multiplele sale niveluri, precum şi a nuanţelor, foarte necesare pentru o lume atât de fragmentată şi de accidentată precum cea a interbelicului, poate ajuta la evitarea unor concluzii simpliste şi, în cele din urmă, false.

Lărgirea tabloului se poate face şi extensiv, nu doar în profunzime. Astfel, pentru a înţelege adecvat interbelicul românesc, sunt necesare atât abordări comparative, cât şi perspective structurale ce plasează România interbelică în tendinţele generale ale Europei. Nu înţelegem mare lucru din importanţa reală a eugenismului românesc, spre exemplu, dacă nu plasăm fenomenul în practicile generale eugeniste din interbelic – inclusiv cele din societăţile occidental-liberale – şi în comparaţie cu dezvoltările curentelor similare regionale. Privit în sine, izolat, fenomenul tinde să fie perceput ca încă o dovadă a excepţionalismului negativ românesc, ca o prelungire fatală a obsesiilor etnocratice interbelice, încă o oroare adăugată galeriei monştrilor estici. Cât priveşte perspectiva structurală, ea poate ajuta la o mai justă cântărire a factorilor relevanţi. O astfel de privire ne îndeamnă, de pildă, să căutăm explicaţia înclinaţiei spre protecţionism a elitelor politice româneşti din a doua jumătate a anilor ’30 nu atât în prevalenţa naţionalismului economic ca ideologie, cât în reacţia de recul faţă de protecţionismul agrar al ţărilor occidentale, introdus după marea criză, în urma căreia vechi pieţe de desfacere au devenit inaccesibile. Rezultatul acestor transformări de structură a fost înglobarea României în sfera economică a Germaniei. Or, eu cred că aceste tendinţe au cântărit mult mai mult în pastişarea, iar apoi copierea modelului nazist ca

model politic autohton decât articolele de gazetă ale unui Nae Ionescu sau broşurelele doctrinare ale unui Nichifor Crainic.

Referinţe bibliografice

Adorno, T.W., E. Frenkel-Brunsivik, Daniel J. Levinson, R. Nevitt Sanford, 1950, *The Authoritarian Personality*, Harper and Brothers, New York.

Ancel, Jean, 2008, *Distrugerea economică a evreilor români*, Editura Institutului Naţional pentru Studierea Holocaustului din România „Elie Wiesel", Bucureşti.

Bloch, Marc, 1953, *The Historian's Craft*, Random House, New York.

Boia, Lucian, 1997, *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, Humanitas, Bucureşti.

Boia, Lucian, 2011, *Capcanele istoriei. Elita intelectuală românească între 1930 şi 1950*, Humanitas, Bucureşti.

Bond, George C., Angela Gilliam, 1994, *Social Construction of the Past: Representation as Power*, Routledge, Londra şi New York.

Butoi, Ionuţ, 2013, „Peter Schöttler sau un posibil răspuns la întrebarea: ce se mai poate spune nou despre ceva despre care «se ştie» totul? Realism ştiinţific, «canonizare» şi «demitizare»", *Sfera Politicii*, nr. 175: 116-121.

Butoi, Ionuţ, 2014, „Cele două Românii – originea şi contextul unei formule controversate", *Sociologie Românească*, nr. 1-2: 18-31.

Butoi, Ionuţ, 2015, *Mircea Vulcănescu. O microistorie a interbelicului românesc*, Eikon, Cluj-Napoca.

Crăcană, Iuliu, 2015, *Dreptul în slujba puterii. Justiţia în regimul comunist din România. 1944-1958*, Institutul Naţional pentru Studiul Totalitarismului, Bucureşti.

Florian, Alexandru, 2014, „Mircea Vulcănescu şi memoria publică", *22*.

Golopenţia, Anton, 2015, *Îndreptar pentru tineret*, Editura Enciclopedică, Bucureşti.

Laignel-Lavastine, Alexandra, 1998, *Filosofie şi naţionalism. Paradoxul Noica*, traducere de Emanoil Marcu, Humanitas, Bucureşti.

Laignel-Lavastine, Alexandra, 2004, *Cioran, Eliade, Ionesco: Uitarea fascismului*, traducere de Irina Mavrodin, EST/Samuel Tastet, Bucureşti.

Mezdrea, Dora, 2013, *Nae Ionescu şi discipolii săi în arhiva Securităţii*, volumul V: *Mircea Vulcănescu*, Eikon, Cluj-Napoca.

Murgescu, Bogdan, 2011, *România şi Europa. Acumularea decalajelor economice (1500-2010)*, Polirom, Iaşi.

Neumann, Victor, Armin Heinen (editori), 2010, *Istoria României prin concepte. Perspective alternative asupra limbajelor social-politice*, Polirom, Iaşi.

Petreu, Marta, 1999, *Cioran sau un trecut deocheat*, Polirom, Iaşi.

Petreu, Marta, 2009, *Diavolul şi ucenicul său: Nae Ionescu – Mihail Sebastian*, Polirom, Iaşi.

Petreu, Marta, 2011, *De la Junimea la Noica. Studii de cultură românească*, Polirom, Iaşi.

Ricœur, Paul, 2001, *Memoria, istoria, uitarea*, traducere de Ilie şi Margareta Gyurcsik, Amarcord, Timişoara.

Rostás, Zoltán, 2000, *Monografia ca utopie. Interviuri cu Henri H. Stahl*, Paideia, Bucureşti.

Rostás, Zoltán, 2011, „Când s-a dat drumul la peisaj? Reflecţii răzleţe despre trecutul din prezent”, *Observator cultural*, nr. 588.

Ţurcanu, Florin, 2006, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, traducere de Monica Anghel şi Dragoş Dodu, Humanitas, Bucureşti.

Vulcănescu, Mircea, 2013, *Memorii – Jurnal*, vol. 1, Vitruviu, Bucureşti.

Zimbardo, Philip, 2008, *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*, Random House, New York.

Naţional-comunismul ca excepţionalism? O punere în perspectivă

Emanuel Copilaş

Introducere

Despre alteritatea accentuat insolită a României se scrie şi se vorbeşte mult în ultimul timp. Această tendinţă este prezentă mai ales în studierea perioadei comuniste, ipostaziată adesea ca fiind neverosimil de omogenă, un fel de „glacis" istoric în care România ar fi fost captivă independent de voinţa ei între 1948 şi 1989 – şi astfel total deconectată de dezvoltare idealizată a Occidentului. Problema este însă mult mai complexă, ca şi turnura naţionalistă a comunismului românesc începând cu a doua jumătate a anilor '60, discutată deseori necritic, fără a se ţine cont de particularitatea sa ideologică şi discursivă.

Îmi propun, în acest capitol, o trecere în revistă a naţional-comunismului românesc din perspectiva excepţionalismului. Cât de „altfel" a fost comunismul românesc în varianta sa naţională, ce ideologii şi practici politice l-au precedat şi cum s-a reinventat după

1989 reprezintă principalele întrebări la care voi încerca să ofer un răspuns inevitabil parţial, dar, pe cât posibil, contextualizat şi echilibrat. Pentru a ajunge aici, trebuie să pornim de la sursele naţionalismului românesc, şi nu numai, respectiv de la diversificarea acestuia în perioada interbelică deoarece, aşa cum urmează să constatăm, comunismul naţional din „Epoca de Aur" a preluat numeroase elemente istorice şi intelectuale de la naţionalismele precedente, grefându-le însă pe un fond ideologic şi discursiv propriu.

Ipoteză şi metodologie

Dilema centrală a acestui studiu rezidă în următoarea întrebare: cum poate o ideologie internaţionalistă radicală să se osifice cu timpul într-o formă de naţionalism autarhic, cel puţin la fel de radical? Şi cum poate ea să-şi supravieţuiască într-o epocă în care nu mai este dominantă? Mai departe, altă întrebare fundamentală pe care am adresat-o în text este încadrarea ideologică şi cronologică a naţional-comunismului românesc, încercând să înţeleg atât factorii ce l-au anticipat şi în ce măsură i-au fost/îi sunt definitorii, cât şi reinventarea sa discursivă în postcomunism.

Ipoteza pe care îmi bazez demersul este că naţional-comunismul românesc încă există şi, mai mult decât atât, reprezintă o formă de naţionalism endemică în spaţiul politic şi intelectual românesc. Însă, dacă luăm în calcul contextele structurale, interne şi externe deopotrivă, care i-au circumscris existenţa şi anvergura, nu mai pare un fenomen atât de insolit, atât de inexplicabil încât să-l atribuim, total neştiinţific şi necritic,

prezumtivului excepţionalism românesc, ghinionului istoric multisecular care ne-ar fi transformat într-o societate atât de anapoda, încât funcţionalitatea ei pare să depăşească posibilităţile de înţelegere chiar şi a celor mai avizaţi observatori.

Metodele ştiinţifice utilizate în cadrul acestui parcurs sunt analiza critică de discurs, aşa cum a fost ea teoretizată de Ernesto Laclau şi Chantal Mouffe, respectiv analiza ideologică şi, sporadic, analiza comparativă. Concluzia la care am ajuns este că naţional-comunismul, atât ca discurs politic dominant (1965-1989), cât şi ca discurs politic postcomunist, lipsit de poziţia sa privilegiată de odinioară, nu a reuşit niciodată să ne semnifice ca subiecţi politici în măsura în care şi-a propus s-o facă. Asta nu înseamnă însă că a renunţat la această ambiţie şi este puţin probabil s-o facă în viitor, pentru că ţine de logica interioară a fiecărui discurs, în special a discursurilor politice, să infuzeze cât mai mult posibil câmpul discursiv existent şi să încerce să se metamorfozeze într-o hegemonie.

Premise istorice şi ideologice ale naţionalismului românesc

În spaţiul românesc s-a dezvoltat destul de târziu ceea ce numim de obicei conştiinţă naţională. Şi, aşa cum era de aşteptat, această evoluţie a fost inextricabil legată de dezbaterile, respectiv de revoluţiile occidentale desfăşurate în jurul acestei teme.

Fără a intra prea mult în amănunte, pe care le-am detaliat în altă parte (Copilaş, 2015a: 19-74), există două teorii majore ale naţionalismului, cu variaţii specifice. Teoria modernistă a

naţionalismului consideră că identităţile naţionale reprezintă construcţii ideologice şi politico-administrative ale statelor moderne. Omogenizarea şi dinamica socială antrenate de revoluţia industrială a Europei au impus, pentru noile elite politice şi antreprenoriale, necesitatea de a identifica simboluri, mituri prin intermediul cărora populaţia urbană al cărei număr explodase – şi nu numai populaţia urbană – să rezoneze cu aspiraţiile şi interesele categoriilor sociale dominante, ale celor ce au avut de câştigat de pe urma revoluţiei industriale şi ale politicienilor care s-au grăbit să profite de, respectiv să controleze pe cât posibil acest fenomen. S-a născut astfel educaţia primară gratuită, necesară diminuării analfabetismului, dar s-a demarat totodată şi procesul configurării unei pieţe interne, în interiorul căreia să fie valorificată producţia burgheziei, bazată pe materii prime aduse preponderent din colonii, respectiv pe o mână de lucru ieftină şi cât de cât alfabetizată şi disciplinată cu ajutorul noilor mitologii naţionale, mână de lucru acţionând atât în calitate de forţă de producţie, cât şi în calitate de debuşeu al producţiei, de cerere perpetuu modelată de o ofertă aflată întotdeauna cu cel puţin un pas înaintea ei. Emergenţa naţionalismului nu poate fi disociată deci de dezvoltarea capitalismului din secolele al XVIII-lea şi mai ales al XIX-lea (vezi mai pe larg Gellner, 1993; Guibernau, 1996; Nairn, 1994: 70-72).

În contrapondere, teoria perenialistă nu este de acord cu asumpţia că naţiunile nu ar fi decât nişte „tradiţii inventate” (Hobsbawm, 1997). Între etniile antice şi medievale şi naţiunile moderne, raportul ar fi unul de continuitate multiseculară, chiar milenară, fie şi ţinând cont de metamorfozele profunde antrenate de revoluţia industrială.

Dacă teoriile moderniste asupra naţionalismului, în special liberale (accent pe educaţie, cultură) şi marxiste, respectiv social-democrate (accent pe economie, stratificare socială, crearea pieţelor interne), provin în principal din Iluminismul de tip francez, teoriile perenialiste (moderate sau radicale, primordialiste[1]) au ca sursă în special romantismul politic german, o mişcare contestatară intelectual la adresa Iluminismului francez, care insista asupra misticismului originilor, asupra codului etic medieval, asupra pastoralităţii inocente şi dezirabile existente în mediul rural, asupra respingerii proiectului modernităţii ca gândire critică şi ca urbanizare progresivă şi, în sfârşit, asupra necesităţii demantelării sistemului capitalist, datorită atitudinii sale antirurale, respectiv datorită transformării în mărfuri a tuturor aspectelor legate de viaţa socială (Mamina, 2007: 197; Râmbu, 2001; Huch, 2011: 505-515). Critici ale capitalismului pot fi identificate deci şi în teoriile moderniste asupra naţiunii (cele marxiste), dar şi în cele perenialiste. Dar mai important este faptul că ambele abordări ale naţionalismului au produs revoluţii şi mişcări sociale intransigente, soldate cu numeroase victime. Nu putem considera teoriile moderniste ale naţionalismului un tip de naţionalism vestic, civilizat şi respectabil, respectiv teoriile perenialiste forme ale unui naţionalism estic, agresiv, brutal, necivilizat şi periculos (Kymlicka, 2001: 244-248). Cu toate acestea, în lumina argumentelor mai sus expuse, consider teoriile moderniste asupra naţionalismului mai plauzibile decât cele perenialiste.

Acestea fiind spuse, naţionalismul românesc emergent îşi extrage seva din perenialism – mai exact, din naţionalismul romantic german (Neumann, 2010: 382; Hitchins, 2013a: 233-243, 272, 290; Neumann, 2013: 17, 21, 23, 25, 31-32, 38; Verdery, 1995: 104; Hitchins, 1995: 136). Acest perenialism va cunoaşte,

de-a lungul secolului al XIX-lea, două variaţii majore. Prima este dată de teza latinităţii integrale a românilor. Promovată de Şcoala Ardeleană, latinitatea fără rest a românilor s-ar datora exterminării dacilor după cucerirea romană, Dacia fiind colonizată apoi cu diverşi romani din toate colţurile imperiului. Reuşind să suporte cu vitejie vicisitudinile istoriei, urmaşii acestora, românii, solicitau nici mai mult nici mai puţin decât reprimirea teritoriilor româneşti în Occident după aproape două milenii de inechitabilă alienare. Mesajul politic – pentru că orice tip de naţionalism, orice tip de discurs politic în general, deşi face apel la trecut, are mize cât se poate de prezente şi, implicit, prospective – era că modernizarea ţării şi eliberarea Transilvaniei de sub conducerea habsburgică nu puteau fi iniţiate fără sprijinul puterilor europene, ce trebuiau sensibilizate şi prin genul acesta de mesaje emoţionale, pentru a contribui la cauza naţională prin intermediul căreia elitele autohtone încercau să se impună în detrimentul celor habsburgice (maghiare, *de facto*, în Transilvania), turceşti sau ruseşti. După revoluţiile de la 1848 şi mai ales după unirea principatului Moldovei cu cel al Munteniei, în 1859, discursul latinist cedează treptat locul discursului dacist. La fel de virulenţi, dar dintr-o direcţie total opusă, daciştii repudiau moştenirea romană a ţării, considerând că, departe de a fi exterminaţi, dacii au reuşit să rămână la conducere şi după cucerirea romană, mulţi făcând cariere politice de succes la Roma; însă au trebuit să se preteze la un compromis politic: colaborarea cu ocupantul şi latinizarea numelor. Din acest motiv numele dacice ar fi dispărut aproape de tot după războiul purtat în anii 105-106. Cu toate acestea, fondul dacic s-ar fi păstrat, viu şi nevătămat, în timp ce altoirea romană nu ar fi fost decât un episod relativ efemer în bimilenara istorie a patriei. Din nou, substratul politic al discursului dacist este mai mult decât evident: odată cu

unificarea din 1859 şi obţinerea unor garanţii de la marile puteri europene în această direcţie, independenţa şi consolidarea ei încep să conteze mai mult pentru elitele intelectuale şi politice autohtone decât sprijinul Occidentului. Dezideratul politic odată atins, obţinerea cu orice preţ a graţiilor Occidentului începea să capete o importanţă secundară. Populaţia celor două provincii se va convinge însă foarte repede de faptul că elitele autohtone nu erau cu nimic mai prejos decât cele străine în materie de rapacitate, brutalitate, corupţie sau indiferenţă faţă de problemele societăţii, fiind însă mai puţin competente, cel puţin într-o primă fază, din cauza absenţei exerciţiului puterii[2] (Verdery, 1991: 31-40; Gilberg, 1990: 27-30; Trencsényi, 2010: 343).

Atât perenialismului latinist, cât şi perenialismului dacist le lipseşte însă dimensiunea ştiinţifică, fiind de la bun început angajate politic fără rest. Sigur, în cheie foucauldiană, fiecare tip de discurs este implicit politic deoarece presupune o poziţionare în raport cu restul câmpului discursiv, indiferent dacă avem în vedere discursuri ştiinţifice, politice, religioase, mediatice ş.a.m.d.; toate se bazează pe extinderea binomului putere/cunoaştere, pe interpelarea şi integrarea cât mai multor subiecţi posibili în propriul registru discursiv. Cu toate acestea, este de domeniul evidenţei că discursurile ştiinţifice sunt (sau ar trebui să fie) mai puţin politice/politizate/politizabile decât discursurile politice propriu-zise. Doar în măsura în care este critic în raport cu puterea şi îşi stabileşte autonom criterii de validare, în absenţa unor imixtiuni exterioare sau reducându-le pe cât posibil, avem de-a face cu un discurs ştiinţific sau cu o teorie ştiinţifică în adevăratul înţeles al cuvântului. Dar, deşi devin oarecum inteligibile dacă luăm în calcul contextul euforiei naţionaliste specifice secolului al XIX-lea, latinismul şi dacismul nu pot fi considerate nimic mai mult decât

nişte apendice teoretico-ideologice ale discursului elitelor autohtone, în cea mai largă accepţiune a termenului, elite aflate într-o primă fază în opoziţie şi ajungând ulterior la putere.

Să trecem acum la ramificarea naţionalismului românesc la începutul secolului următor, cu precădere în perioada interbelică, nu înainte de a clarifica sensul în care utilizez termenul *ideologie*: acela de mănunchi de idei politice înrudite, dar vag conştientizate şi articulate de obicei în cadrul unei doctrine politice coerente. În ceea ce priveşte raportul discurs-ideologie, se poate afirma că ideologia nu este decât o formă mai puţin tehnică, mai rudimentară a discursului politic (vezi Morar-Vulcu, 2007: 32-33), acesta din urmă operând cu noţiuni specifice cum ar fi *semnificat*, *semnificant*, *semnificant gol*, *logică a echivalenţei*, *câmp discursiv*, *articulare* etc., noţiuni urmând a fi detaliate şi aplicate pe parcursul capitolului.

Naţionalisme interbelice

La sfârşitul secolului al XIX-lea îşi fac apariţia diferite curente intelectual-politice inspirate masiv de naţionalismul occidental sau ca reacţie la acesta, aflat, la rândul său, în plină efervescenţă.

Junimismul, un fel de conservatorism romantic, se pronunţa, prin exponentul său central, Titu Maiorescu, împotriva Iluminismului francez şi a principiilor sale politice, care nu ar fi putut fi transplantate în mod organic în cultura politică românească fără să destabilizeze întregul social. Eşecul „paşoptiştilor” ar fi fost ilustrativ în acest sens. Nici socialismul sau comunismul nu erau uitate: Maiorescu argumenta în favoarea discreditării lor, alături de

Ion Luca Caragiale, Mihai Eminescu sau Constantin Rădulescu-Motru, cultivând sensibilitatea clasei politice faţă de problemele ţăranilor şi ale precariatului urban, ale căror probleme strigătoare la cer nu puteau şi nu trebuiau să fie rezolvate decât în interiorul regimului politic existent (Maiorescu, 1981: 139-162; Hitchins, 2013b: 72-75; Matei, 2007: 77-98; o abordare interesantă, mai puţin critică şi chiar simpatetică a junimismului maiorescian, şi nu numai se găseşte în Şiulea, 2003: 69-130).

Sămănătorismul, reprezentat în primul rând de istoricul Nicolae Iorga, preia naţionalismul junimist, căruia îi adaugă sublimarea socială şi politică a ruralităţii. Deşi regretau dispariţia vechii clase boiereşti, sămănătoriştii nu se pronunţau în favoarea reinstaurării ei, ci mai degrabă pentru politici educaţionale liberale, bazate pe învăţământ primar gratuit, accesibil întregii populaţii, ca premisă a edificării unui stat modern, omogen din punct de vedere intelectual şi plasat în filiaţie directă cu trecutul său ţărănesc. Într-un astfel de stat, pluralismul politic era însă considerat inutil (Ornea, 1971: 181-223; Hitchins, 2013b: 78-82; Stanomir, 2000: 302-307; Rizescu, 2012: 260-261). Nu strică să amintim aici şi opinia unui contemporan al lui Iorga, liberalul Ştefan Zeletin, care îl caracteriza astfel pe faimosul istoric: „Dl Iorga pare perfect mulţumit de roadele activităţii sale de purificator al conştiinţei neamului: mediul nostru sufletesc i se arată într-o aureolă de curăţenie morală desăvârşită, singura meteahnă ce mai găseşte într-însul e «doar acea monstruoasă aberaţie modernă care se cheamă liberă gândire»”; „Pătimaşul nostru apostol, care propovăduieşte tuturor căile legii, el însă – cu o exagerare morbidă a valorii sale – crede a sta în afară de orice lege” (1998: 79-81; pentru o analiză succintă a gândirii politice a lui Zeletin, vezi Butoi, 2015: 183-187, respectiv Trencsényi, 2010: 355). Această caracterizare oferă măsura unui

portret moral şi politic deosebit de elocvent pentru poziţia lui Zeletin.

În sfârşit, poporanismul reprezintă cea mai europenizată ideologie naţională în cadrul acestui context. Constantin Stere, intelectualul în jurul căruia s-a coagulat acest curent, nu nega ruralitatea României, dar considera că trebuie adaptată cumva la occidentalitatea modernizatoare, urbană. Influenţat de sămănătorism, Stere pleda cauza unor reforme punctuale şi imediate, respectiv a unei industrii care să reliefeze atuurile agricole ale ţării (Hitchins, 2013b: 82-86). Desigur, acest tablou nu ar fi complet în absenţa concepţiilor socialiste ale unui Constantin Dobrogeanu-Gherea, printre alţii, dar, din raţiuni care ţin de dimensiunile, respectiv de coerenţa argumentativă ale prezentului capitol, prefer să nu intru în amănunte (pentru o sinteză a gherismului, vezi Shafir, 2007: 5-48).

După ce am trecut în revistă, pe scurt, pepinierele ideologice ale naţionalismelor interbelice, trebuie să pun şi problema contextului social, economic şi politic al emergenţei acestora. Astfel, pe plan intern, elita aristocratică boierească este înlocuită gradual, dar ireversibil de o elită birocratică modernă, alcătuită din membri ai burgheziei aflate în ascensiune, majoritatea fiind în acelaşi timp membri de partid. Mulţi dintre ei, din cauze social-istorice şi economice bine-cunoscute, cum ar fi gradul de urbanizare şi de educare superior, respectiv utilitatea lor administrativă şi/sau comercială pentru domnitorii provinciilor româneşti, erau evrei. Această condiţie socială privilegiată i-a transformat rapid în ţinte predilecte ale antisemitismului interbelic (Clark, 2015: 28-31, 42-44, 74-75). Procesul înlocuirii vechii aristocraţii de către burghezie se petrece în a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi este definitivat după Primul Război Mondial.

„Din punct de vedere economic”, scrie Dragoş Sdrobiş, „aşa se explică conturarea celor doi poli politici ai perioadei antebelice: conservatorismul, ca expresie a marii proprietăţi şi care refuza reformele pentru că afectau proprietatea rurală, şi liberalismul, care urmărea modernizarea, dar şi instituirea unui sistem central, de stat, care să controleze resursele. Privită astfel, modernizarea spaţiului românesc nu se mai reduce la opoziţia dintre moşierime şi burghezie, ci la o opoziţie între moşierime – ca reprezentantă a sferei private – şi birocraţia de stat” (2015: 25).

Crearea României Mari în 1918 a pus problema minorităţilor în mod acut pentru noul stat, acestea reprezentând în jur de 30% din populaţia totală (Heinen, 2006: 29-43; Boia, 2006: 102; Boia, 2015: 58-65). Incapabil să gestioneze situaţia şi insistând autoritar asupra pericolului subversivităţii comuniste, statul român a intensificat represiunile la adresa minorităţilor printr-o politică agresivă de omogenizare culturală (Sdrobiş, 2015: 10-13, 18), pentru ca mai apoi, la sfârşitul anilor ’20, să fie confruntat cu spectrul crizei economice internaţionale declanşate în Statele Unite. Chiar şi un politician considerat actualmente unul dintre cei mai democratici pe care i-a produs interbelicul, ţărănistul Iuliu Maniu, se pronunţa ferm în termeni economici şi politici împotriva minoritarilor, care ar fi obstrucţionat dezvoltarea ţării, modernizarea ei în funcţie de specificul naţional propriu, acesta fiind definit, desigur, de Maniu însuşi (Solonari, 2015: 40-41). În acest context tumultuos, în care şomajul şi nemulţumirile populaţiei se amplificau de la o zi la alta, încrederea societăţii în capacităţile administrative ale statului se diminuează drastic, în special în rândurile tineretului urban, fapt care îl face din ce în ce mai receptiv la radicalismul politic de dreapta, care începea să se dezvolte peste tot în Europa (Butoi, 2015: 53-54; Sdrobiş, 2015: 26). „În cazul României

interbelice, ca o condiţie proprie unei societăţi periferice, trecerea de la societatea tradiţională, în care predomina o lume rurală şi «vrăjită» în sensul weberian al termenului, către cea modernă, urbană şi raţionalizată, nu se face liniar, ci fragmentar, asimetric, discontinuu. Fără a fi intrat cu adevărat într-o primă modernitate, România interbelică este un spaţiu în plină prefacere, în plină disoluţie, spaţii arhaice coexistând cu spaţii care anunţă deja o societate a viitorului (…), uneori în interiorul aceleiaşi biografii, lucru care face ca individualizarea, cel puţin în ceea ce priveşte dezintegrarea formelor sociale preexistente, să fie o condiţie socială cu care se confruntă «noua generaţie». Desigur, cadrele care sunt în disoluţie nu sunt cele ale muncii, familiei şi clasei sociale, ci sunt cele tradiţionale, de cele mai mult ori, rurale sau ţinând de o lume care era oricum incertă ca natură şi substanţă: lumea «modernizată» a oraşelor." (Butoi, 2015: 160)

O lume rurală aflată în plină descompunere lasă deci loc unei lumi oscilant şi parţial urbanizate, în care frustrările economice erau canalizate înspre cel mai convenabil ţap ispăşitor: minorităţile, cu predilecţie evreii. Tinerii studenţi, căci despre ei este vorba, se trezesc dintr-odată într-o lume incertă, în care contractul social activ până mai ieri, acela al statului ce îi angaja, sporind astfel birocraţia modernizatoare în sensul cel mai cuprinzător al termenului, îşi pierde valabilitatea. „Într-un astfel de context şi pe fondul unui proces de disoluţie culturală şi de degradare accentuată a perspectivelor de afirmare şi ascensiune socială, problemele tinerilor au fost accentuate de slaba infrastructură universitară şi de atitudinea incoerentă a autorităţilor. Oscilând între încurajare tacită şi represiune brutală, având intenţia, pe de o parte, de a crea o masă de manevră mobilizabilă politic şi, pe de altă parte, neavând capacitatea de a prelua şi a gestiona această

masă, operând cu metode poliţieneşti mai mult decât discutabile, autorităţile nu au reuşit altceva decât să aţâţe pornirile violente ale tinerimii. Aceasta a devenit atrasă de cei care au reuşit să o capteze organizaţional şi să treacă drept o forţă politică, poate singura, capabilă să schimbe sistemul în mod extrem: legionarii." Altfel spus, „Garda de Fier a devenit o opţiune «raţională» nu atât prin doctrina sa, cât prin faptul că, de la un anumit moment dat, părea să fie mişcarea momentului, vehiculul potrivit de forţare a unor schimbări în sistem" (Butoi, 2015: 162-163). Dragoş Sdrobiş încadrează această agitaţie polimorfă a tineretului studenţesc pe coordonate ideologice deschise. „Revoluţionarismul" acestora ar fi putut să se îndrepte şi într-o direcţie de stânga, susţine Sdrobiş, numai că educaţia universitară interbelică, bazată pe o relaţie aproape mistică între studentul ardent şi mentorul aureolat ştiinţific, aproape întotdeauna adeptul unei drepte radicale – cu unele variaţii, ce-i drept –, nu prea făcea plauzibilă o astfel de opţiune (2015: 193).

Nu încerc – şi nici Butoi nu o face, de altfel – să justific în vreun fel ascensiunea politică a Legiunii „Arhanghelul Mihail", ci doar să înţeleg mecanismele sociale şi politice care i-au facilitat dezvoltarea. Desprinsă din cadrul Ligii Apărării Naţional-Creştine în urma unor conflicte personale purtate pentru acapararea puterii între liderul acesteia, profesorul A.C. Cuza, antisemit notoriu şi naţionalist xenofob virulent, şi Ion Zelea Codreanu, tatăl viitorului lider al Legiunii, Corneliu Zelea Codreanu (Clark, 2015: 77-78; Heinen, 2006: 115-116), mişcarea legionară va fi exponenta unei forme de fascism, (pseudo)religios endemic, aş adăuga, al spaţiului românesc. Având la bază un huliganism studenţesc insuficient coagulat ideologic care depăşeşte din plin cauzele structurale ce l-au făcut posibil, legionarismul este la rândul său o

ideologie insuficient cristalizată. „Studenţii nu păreau să aibă nişte obiective bine stabilite, iar locurile în care se adunau erau cele în care îşi petreceau timpul liber în mod obişnuit. Discursurile erau vagi şi ţinute ad-hoc. Agresorii atacau orice evreu, nu anumiţi duşmani ai mişcării studenţeşti. (…) Când întâmpinau rezistenţă armată, dădeau înapoi foarte repede. Atunci când li se cerea să dea socoteală, făceau afirmaţii absurde, cum că întregul incident a fost pus la cale de liberali şi de poliţia secretă. (…) Huliganismul şi violenţa erau chestiuni serioase pentru evrei, pentru universităţi şi forţele de ordine, dar pentru studenţii ultranaţionalişti acestea reprezentau o distracţie, o modalitate de a face parte dintr-un grup şi de a reitera faptul că străzile ţării şi spaţiile publice erau controlate de studenţii români, nu de evrei sau de poliţie.” (Clark, 2015: 51)

Astfel, studenţii şi intelectualii reprezentau categoriile sociale favorizate ale Legiunii, dar, pe măsură ce aceasta se extindea în anii ’30, în ciuda şicanelor şi persecuţiilor oficiale care o scoseseră în afara legii în 1933, numărul muncitorilor care au devenit membri a început să crească substanţial. Organizatoric, aceştia au rămas însă marginalizaţi în cadrul mişcării, la fel şi politicile sociale anunţate propagandistic, dar niciodată detaliate, motivul fiind inoportunitatea unui astfel de demers înaintea preluării puterii (Clark, 2015: 105-107). O altă schimbare importantă în cadrul Legiunii era şi renunţarea subtilă la violenţele politice de la începutul anilor ’30 în beneficiul unei abordări în care mistica violentă colectivă lasă aparent locul unei maturităţi spirituale individuale, legionarii aspirând să devină moralişti integri care să înlocuiască, prin puterea exemplului personal, în primul rând, clasa coruptă a României (Clark, 2015: 165). Gestionând tot mai multe activităţi comerciale pentru a putea susţine infrastructura unei

mişcări aflate pe un traseu ascendent, Codreanu şi-a dat repede seama că are nevoie de stabilitate şi de predictibilitate pentru a-şi putea augmenta profiturile. Dar în 1938, când a fost instituită dictatura regală a lui Carol al II-lea, Legiunea s-a trezit rapid fără obiectul muncii. Prin urmare, Codreanu însuşi a desfiinţat-o. „Manevra lui Carol a fost semnalul sfârşitului Legiunii ca mişcare socială eficientă. Guvernul său punea în aplicare măsurile antisemite pe care ultranaţionaliştii le cereau de decenii, a abolit francmasoneria la începutul anului 1937 (una dintre marotele legionarilor, aflată în strânsă legătură cu antisemitismul lor – n.n.) şi părea că pusese capăt «politicianismului», dizolvând Parlamentul şi interzicând partidele politice.” (Clark, 2015: 230)

Chiar dacă discursul legionar devine, conjunctural, mai precaut, mistica morţii ca jertfă pentru un viitor mai bun, în sensul de spiritualizat, al ţării nu va dispărea niciodată (Ornea, 1996: 352). Cum nu va dispărea nici mitologia „omului nou”, recuperat din Noul Testament pe coordonate ideologice radical diferite; dacă în Noul Testament omul nou era o încercare de reconciliere de-a dreptul dialectică între „oamenii vechi”, evreii şi nu numai, şi creştini (*Efeseni* 2,15; *Coloseni* 3,9-10), în mitologia legionară omul nou reprezintă o repudiere integrală şi agresivă a omului vechi burghez, laş, corupt, politicianist şi lipsit de patosul vibrant al jertfei pe altarul neamului. Codreanu însuşi este postulat ca un nou Mesia (Boia, 2002: 328), chiar dacă ţinea să sublinieze puritatea totuşi inaccesibilă pentru legionari a idealurilor creştine (Zelea Codreanu, 1993: 129). În aceste condiţii, nu este de mirare că mistica mântuirii politice, împletită discursiv de legionari cu mântuirea religioasă, metafizică, a captivat o parte importantă a clerului ortodox, tradiţional conservator şi tot mai naţionalist, deşi mesajul universal al creştinismului se află în contradicţie cu vehemenţa

particulară a oricărui tip de naţionalism (Gillet, 2001: 133-189; Bănică, 2007: 145-150). Aici, procesiunile legionare la sate, atent regizate, în cadrul cărora Căpitanul apărea pe un cal alb simbolizând – pe urmele unui emisar cu identitate incertă care ar fi venit în 1907 noaptea în satele româneşti din partea regelui pentru a-i anunţa pe ţărani că au tot dreptul să înceapă o revoluţie de proporţii (Rostás, 2000: 227) – tocmai mersul istoriei călare, pentru a-l parafraza pe Hegel, au jucat un rol crucial în propaganda mişcării. Desigur, omul nou îşi va face apariţia şi în cadrul discursului leninist şi al variaţiilor sale est-europene, şi nu numai, dar, deşi există similarităţi indeniabile cu semantica atribuită de legionari sintagmei, diferenţele sunt, aşa cum voi încerca să argumentez în subcapitolul următor, notabile.

Deşi fascismul legionar s-a evidenţiat în perioada interbelică, recuperând numeroase elemente naţionaliste şi reacţionare, acesta nu a fost niciodată, în esenţă, o simplă formă de naţionalism, ci mai degrabă un discurs purificator-moralizator, erijându-se într-un ferment de provenienţă exterioară al spaţiului ideologic românesc şi al naţionalismelor sale aferente. James Gregor, un important analist al ideologiei fasciste, distinge între fascisme „generice” şi fascisme „paradigmatice”. Primele includ în mod normal o „conducere charismatică, partide unitare, ideologii formale antidemocratice, scopuri mesianice, participare orchestrată şi control disciplinat asupra economiei şi informaţiei publice”, în timp ce ultimele cuprind „acele sisteme ordonate ierarhic care utilizează organizarea de masă pentru a organiza energiile colective prin intermediul programelor de reabilitare naţională, industrializare sau renovare. Strategia lor de mobilizare exploatează în mod normal naţionalismul reactiv ca să câştige pentru comunităţile lor naţionale «un loc sub soare». Par să implice

invariabil un masiv efort orientat către industrializare expansivă şi/sau mobilizare economică pentru a asigura scopuri care includ capabilităţi efective şi/sau agresive menite să restaureze «demnitatea naţională», «teritoriile pierdute», să asigure o bază pentru «insulare» sau «autarhie» sau să învingă «inamicul imperialist internaţional, «conspiraţia internaţională evreiască» sau «puterile plutocratice». În cursul dinamicii lor, aceste mişcări tind să dezvolte o infrastructură de organizaţii «capilare» sau «celulare» sub conducerea unui unic sau singur partid, sub controlul ierarhic şi centralizat al unui «comitet central» şi de obicei al unui «lider charismatic»" (Gregor, 1997: XXIII, 257). Conform tipologiei lui Gregor, legionarismul aparţine familiei fascismelor generice, aşa cum autorul argumentează de altfel pe larg în lucrările sale, fiind o ideologie destul de vagă în privinţa aspectelor politice şi economice practice (1997: 250; 2002: 212-215; vezi, pentru o discuţie interesantă despre fascism, Polanyi, 2013: 370).

Aşadar, ce forme de naţionalism s-au afirmat până la urmă în perioada interbelică? Katherine Verdery consideră că putem identifica, în linii mari, trei tipuri de naţionalism în această epocă. Primul este naţionalismul orientalist-autohtonist promovat de Nichifor Crainic sau Nae Ionescu, intelectuali proeminenţi, ultimul fiind de asemenea un universitar care a acţionat ca mentor pentru „tânăra generaţie" a lui Emil Cioran, Mircea Eliade, Constantin Noica, Mircea Vulcănescu, Petre Ţuţea sau Mihail Sebastian şi pentru mulţi legionari cu pretenţii de intelectuali. Crainic şi Ionescu hipertrofiau ortodoxia ca matrice identitară a poporului român, care ar fi trebuit protejată cu orice preţ de intruziunile agresive ale civilizaţiei occidentale, mai ales în versiune iluministă. Revista *Gândirea* a acţionat, alături de asociaţia culturală Criterion, ca principal pol al autohtonismului ortodoxist-orientalist, pe care o

parte dintre viitorii legionari avuseseră timp să-l asimileze prin intermediul ideologiei fostului lor mentor A.C. Cuza, aşa cum se prezenta ea în 1910, atunci când acesta, un fost protejat al lui Nicolae Iorga, a înfiinţat Partidul Naţionalist-Democrat (Verdery, 1991, 46-49; Verdery, 1995: 140-148; Butaru, 2010: 95; Ornea, 1980: 123-144; Trencsényi, 2010: 358-359, 362-369; Heinen, 2006: 166-168; Deletant, 1998a: 321).

Al doilea tip de naţionalism identificat de Verdery este cel „indigen". Adepţii acestuia, printre care autoarea îi include pe Lucian Blaga, Constantin Rădulescu-Motru, Vasile Pârvan sau Nicolae Iorga, accentuau fondul tracic al identităţii naţionale româneşti, în cadrul căreia latinitatea ar fi jucat un rol strict secundar, şi se pronunţau, la fel ca autohtoniştii, pentru reactualizarea şi intensificarea ortodoxismului şi ruralităţii, deşi într-un mod mai puţin impetuos decât ei (Verdery, 1991: 49-50; Hitchins, 2013b: 82; Trencsényi, 2010: 357-358).

În sfârşit, un ultim tip de discurs naţional ar fi acela prooccidental. Aici, Verdery introduce o bifurcaţie şi afirmă existenţa unui naţionalism prooccidental moderat, aşa cum apare el în scrierile lui Garabet Ibrăileanu sau ale lui Constantin Stere. Această versiune de naţionalism nu este decât poporanismul, la care am făcut deja referire, agrarianismul ce considera că poate coexista foarte bine cu civilizaţia occidentală industrială, ba se putea dezvolta chiar fără impedimente în cadrul ei. Naţionalismul prooccidental entuziast este afiliat de autoare sincronismului dezvoltat de Eugen Lovinescu, acesta militând neobosit în scris pentru integrarea cât mai rapidă a României pe coordonatele economiei politice occidentale în cadrul unei sinteze în care elementul extern, de import, îl depăşea ca pondere identitară pe cel intern, autohton (Verdery, 1991: 50-54; 1995: 111-115;

Papahagi, 1995: 168-172; Trencsényi, 2010: 355-356; Radu, 2015). Sigur, în raport cu celelalte tipuri de naţionalism identificate de Verdery, naţionalismul prooccidental nu este atât de „tare”, de tezist; deşi este discutabilă măsura în care acest curent de gândire poate fi identificat ca naţionalism, componenta sa identitară endogenă, deşi subordonată celei exogene, occidentale, nu e complet abandonată. Pe cale de consecinţă, se poate discuta totuşi, cu anumite rezerve, de un proiect de dezvoltare naţional şi în acest ultim caz.

În lumina tipologiei propuse de antropologa americană, putem considera legionarismul – căruia i-am acordat un generos spaţiu de analiză, deşi nu este o formă de naţionalism propriu-zis – un fel de combinaţie între autohtonism orientalist şi sămănătorism, asezonat masiv cu elemente de mistică a jertfei de sine, delir spiritual (transpus imediat şi în parametri politici) şi antisemitism abundent.

Înainte de a ajunge la secţiunea următoare a capitolului, nu putem omite măcar o lapidară abordare a naţionalismului antonescian din perioada celui de-al Doilea Război Mondial. După desfiinţarea Legiunii, în 1938, şi, odată cu abdicarea regelui Carol al II-lea, doi ani mai târziu, cooptarea ei la guvernare alături de mareşalul Ion Antonescu în cadrul unui foarte scurt, violent şi ruşinos episod din viaţa politică românească, Antonescu va îndepărta, cu sprijinul direct al lui Hitler, Legiunea de la putere în ianuarie 1941 şi o va suprima din nou, de data aceasta definitiv, cel puţin în interiorul graniţelor ţării. Deşi există analogii între naţionalismul antonescian – o formă de conservatorism militar preţuind mai mult ordinea şi disciplina decât mistica haotică şi impredictibilă a legionarilor, extrapolată în comportamentul lor politic de zi cu zi – şi legionarism, cele două ideologii rămân distincte, la fel şi contextele sociale care le articulează: „Într-

adevăr, deşi exista o apropiere între Antonescu şi Gardă, acesta şi legionarii aparţineau unor lumi foarte diferite. Antonescu, în pofida conflictelor sale cu Carol şi a maniei persecuţiei din partea camarilei regale, era un membru al elitei tradiţionale româneşti. Nimic din trecutul său nu sugera că favoriza ideea unei înlăturări a clasei conducătoare româneşti sau o revoluţie violentă împotriva acesteia. Ca persoană crescută în spiritul ordinii şi disciplinei, ura tot ceea ce sugera anarhie şi fărădelege, sinonime pentru el cu «comunismul». Prin contrast, majoritatea membrilor Gărzii de Fier proveneau din clasele inferioare şi în special din generaţia mai tânără, ale căror şanse de a face carieră se blocau în societatea românească ce se dezvolta prea lent din perioada interbelică. Arzând de dorinţa răzbunării împotriva celor pe care îi considerau adepţii unei clase politice corupte şi perfide, ei considerau lovitura de stat din 4-6 septembrie (1940, începutul rebeliunii legionare – n.n.) un început, şi nu sfârşitul «revoluţiei» lor" (Solonari, 2015: 128).

Într-adevăr, se poate vorbi de un naţionalism conservator-reacţionar în cazul antonescianismului, dar nu de fascism, aşa cum este cazul legionarismului. Antonescu a guvernat suprimând total partidele politice care mai existau după alianţa cu Axa nazistă (legionarii şi cuzişti, partidul unic al regelui Carol al II-lea, instaurat la putere după desfiinţarea celorlalte partide politice, în urma impunerii dictaturii regale din 1938), pe când mişcările fasciste se impun prin intermediul unui partid unic. De asemenea, puţini politicieni fascişti au beneficiat de încrederea lui Antonescu şi, pe cale de consecinţă, de funcţii publice în timpul războiului. Au lipsit, de asemenea, unităţile paramilitare specifice regimurilor fasciste (Solonari, 2015: 309).

După eşecul flagrant al comisiilor de românizare din Basarabia, Bucovina, Transnistria şi, parţial, din Cadrilater, pe care regimul antonescian autonom le-a preluat de la „statul naţional-legionar”, cu excepţia ultimului teritoriu, politica de deportări ale evreilor a oscilat oportunist în funcţie de conjunctura internaţională şi a scăzut în intensitate în anii 1943-1944, atunci când Antonescu a conştientizat faptul că Germania nazistă va pierde războiul (Solonari, 2015: 272-277). După 23 august, naţionalismul antonescian, care a înlocuit fascismul legionar, va lăsa locul unei ideologii politice total diferite, ce va repudia într-o primă fază naţionalismul, doar pentru a-l integra organic în următoarea.

Să trecem acum la recuperarea naţionalismului în cadrul discursului leninist de după 1945, începând cu internaţionalismul său iniţial şi ajungând până la metamorfoza aparent inexplicabilă pentru unii cercetători (Boia, 2016: 86) a internaţionalismului de factură sovietică în naţional-comunism agresiv şi autarhic.

Politică, ideologie şi retur: dimensiuni ale naţional-comunismului. Încadrare teoretică

După 1944 şi mai ales după 1948, odată cu instaurarea Republicii Populare Române (RPR), discursul oficial se schimbă în profunzime. Apare, în termeni inspiraţi de lucrarea lui Ernesto Laclau şi Chantal Mouffe, o nouă instanţă hegemonică, un nou producător privilegiat de discurs politic urmărind exact aceeaşi logică funcţională, deşi într-o manieră mai punitivă, mai rebarbativă şi mai intransigentă decât în perioada interbelică (2001). Diferenţa este însă numai de grad, nu de natură. Mă refer în mod explicit la

practica politică, la continuităţile administrative dintre statul interbelic şi cel comunist, dar şi la cultura politică populară, în absenţa unui termen mai bun, nu la ontologiile politice ale celor două regimuri, evident, total diferite. Din punctul acesta de vedere, putem vorbi mai degrabă de o sincopă în cadrul unui traseu al autoritarismului politic afirmat cu mult înaintea instaurării comunismului în România, căruia i-a şi supravieţuit, mai ales dacă luăm în calcul evenimentele politice şi sociale de la începutul anilor ’90 (vezi Iliescu, 2006: 278-291).

Orice discurs are fie valenţe politice, cum sunt discursurile ştiinţifice, fie este politic de-a dreptul, precum ideologiile. Decupând prin articulare din întregul câmp discursiv diferite elemente pe care le semnifică în acord cu propria logică internă, discursul încearcă să-şi camufleze particularitatea, emiterea de către şi, mai ales, favorizarea unei categorii sociale în termeni universali. Adresabilitatea sa trebuie să fie generalizată pentru ca aspiraţiile lui politice să fie pe cât posibil împlinite. Semnificanţii pe care discursul îi produce au rolul de a integra cât mai mulţi semnificaţi (subiecţi) şi de a extinde astfel arealul discursiv propriu. Aşa-numiţii „semnificanţi goi” nu sunt decât concepte ca *naţiune*, *patriotism* ş.a.m.d., pentru a rămâne pe firul ideatic al prezentului capitol, pe care instanţa hegemonică îi umple în mod preferenţial şi contextual cu un conţinut relativ fluctuant, subordonat imperativelor politice ale momentului. În cadrul fiecărui discurs există ceea ce Laclau şi Mouffe numesc „puncte nodale”, semnificanţi goi de o importanţă decisivă pentru întregul discurs: revoluţia ar fi un astfel de punct nodal în cazul discursurilor leniniste, iar tranziţia în cazul discursurilor de factură liberală. În sfârşit, fiecare discurs cuprinde propria „logică a echivalenţei”, prin intermediul căreia semnificanţii sunt relaţionaţi pentru a infuza şi a extinde întregul discurs şi

spaţiul discursiv exterior acestuia în conformitate cu aspiraţiile sale universaliste legitime, ne atenţionează Laclau şi Mouffe, deoarece acest paradox fertil al particularităţilor „contaminate" de universalitate este indispensabil pentru funcţionarea democraţiei, în cel mai generos sens al termenului. Simplu spus, fiecare discurs, deşi nu îşi poate depăşi particularitatea şi epoca – aşa cum scria Hegel că nici o filosofie şi nici un om nu îşi poate depăşi propriul timp, precum nici filosofia nu poate să se raporteze decât la mizele propriei epoci, iar omul nu poate ieşi fizic din pielea sa (1963: 50, 58) –, trebuie să livreze un mesaj cât mai integrativ, cu care să se poată identifica toate categoriile sociale sau cel puţin majoritatea. Că nu toate discursurile procedează în acest fel este altă problemă. Iar în măsura în care un discurs reuşeşte să devină dominant în interiorul unei anumite societăţi sau pe plan regional, chiar şi global, să infuzeze în mod constitutiv câmpurile discursive aferente, marginalizând astfel discursurile rivale, acesta se transformă în hegemonie. Pe cale de consecinţă, emanciparea radicală este imposibilă, deoarece nu vom putea transcende niciodată limitele tuturor discursurilor din exterior, fără a fi cantonaţi inevitabil în cadrul unuia dintre ele, aşa cum nu vom putea suprima niciodată reprezentarea, distanţa dintre putere şi societate în general, o societate care nu se poate raporta la sine decât prin intermediul unei forme de putere sau al alteia, al unui tip de politică, deşi trebuie să lucrăm permanent în direcţia atenuării distanţei dintre cele două părţi (Laclau şi Mouffe, 2001; Laclau, 2003: 360-368; 2007: 1-18; 2012a: 376-409; 2012b: 76-132).

Discursul politic al modernităţii, liberalismul, cu toate variaţiile sale, a reuşit să se transforme într-o hegemonie, chiar dacă statutul său hegemonic se erodează astăzi în mod alert şi nu neapărat din cele mai promiţătoare direcţii. Discursul leninist şi

ramificaţiile sale nu au reuşit acest lucru nici măcar în interiorul „lagărului comunist”. Sigur, discursul leninist a reprezentat discursul dominant, dar nu a fost receptat şi interiorizat ca atare de subiecţii politici, fapt care l-a împiedicat să devină realmente hegemonic. Să fie suficientă, în acest sens, explicaţia lui Herbert Marcuse cum că, transformând propriile necesităţi productive structurale în pulsiuni consumeriste individuale, capitalismul a reuşit să-şi asigure supremaţia discursivă în raport cu discursul leninist rival (1977: 244-245)? Sau, nefiind amândouă decât nuanţe ale ontologiei moderne a tehnicităţii, fie în variantă occidentală, fie în variantă leninistă, aşa cum afirma Martin Heidegger, punerea lor în problemă ar trebui făcută din altă direcţie (Heidegger, *apud* Polgár, 2015: 12). Marcuse simplifică şi generalizează din perspectivă individualizant-psihologizantă freudiană, în timp ce Heidegger simplifică şi generalizează din perspectivă ontologică conservatoare şi oarecum pripită. Evident, dezbaterea rămâne deschisă.

Să revenim. Noua instanţă hegemonică, Partidul Muncitoresc Român (PMR), înlocuieşte semnificanţii goi ai perioadei anterioare („neam”, „jertfă”, „românizare” etc.) cu alţii: „clasa muncitoare” sau „proletariatul”, „burghezia”, „chiaburimea”, „patriotismul socialist”, „vigilenţa revoluţionară” ş.a.m.d. De menţionat faptul că, pentru regimurile leniniste, partidul are preeminenţă în raport cu statul, din raţiuni care urmează a fi discutate mai jos, iar instanţa hegemonică PMR nu a fost decât secundară, derivându-şi legitimitatea din instanţa hegemonică primară, Partidul Comunist al Uniunii Sovietice (PCUS). De-abia după câteva decenii, când PMR va deveni, în 1965, Partidul Comunist Român (PCR), instanţa hegemonică secundară va deveni, după lungi frustrări şi resentimente de tot soiul, ceea ce îşi dorise de atâta timp: o

instanţă hegemonică primară, antioccidentală şi antisovietică deopotrivă, deşi, în ultimul caz, din raţiuni geopolitice şi economice, nu atât de vehementă, cel puţin nu în spaţiul public.

Patriotismul socialist şi naţiunea socialistă (1948-1965): precauţie, incertitudine, prospectivitate

În această subsecţiune, precum şi în următoarele, voi discuta emergenţa patriotismului socialist în calitate de semnificant gol şi totodată de surogat al vechiului patriotism burghez, resemnificarea discursivă a naţiunii ca „naţiune socialistă”, respectiv prelungirea şi intensificarea acestor două concepte pereche din perioada regimului condus de Gheorghiu-Dej până în perioada regimului condus de Nicolae Ceauşescu. Materialul reprezintă o sintetizare a unor idei expuse pe larg în altă parte (Copilaş, 2015a).

Aşa cum am amintit în cadrul discuţiei despre teoriile moderniste ale naţionalismului, în variantă marxistă, proiectele naţionale sunt înţelese ca mijloace prin intermediul cărora elitele politice ale momentului îşi propagă propriile interese de clasă, oferind cu generozitate impresia unei identităţi comune ferme cu cea a majorităţii societăţii, pe care încearcă s-o convingă/constrângă prin cele mai ingenioase mijloace posibile să achieseze, în calitate de forţă de producţie, la reproducerea respectivului mod de producţie prin extragerea sistematică a plusvalorii pentru a o valorifica fie pe piaţa internă în curs de formare/consolidare, fie pe piaţa internaţională. Marx afirmă clar: „Muncitorii nu au patrie!”; identitatea de clasă, transnaţională este

superioară identităţii naţionale configurate abil de burgheziile rapace şi corupte (Marx şi Engels, 2006: 35).

Discursul Partidului Muncitoresc Român nu preia, aşa cum ne-am fi aşteptat, versiunea marxistă asupra naţionalismului, decât până la un punct. Mai departe, marxismul originar este resemnificat pe coordonate leniniste, deşi derivate, relativ îndepărtate de leninismul clasic, iar accepţiunea marxistă a naţionalismului se modifică în consecinţă. Conform sociologului marxist Pavel Câmpeanu, leninismul inversează relaţia marxistă forţe de producţie (muncitori) – relaţii de producţie (economia politică). În timp ce Marx prevede revoluţia ca rezultat al schimbării întregului mod de producţie antrenat de dialectica socială a forţei de producţie, leninismul constrânge forţa de producţie prin intermediul unor noi relaţii de producţie, nediferite în principiu de cele capitaliste, cu excepţia tipului de proprietate (vezi şi Tucker, 1969: 10-11; Marx, 1949: 354-355). Leninismul este deci, în termeni marxişti, tot un tip de falsă conştiinţă, deşi aparent mai cuprinzătoare şi totuşi mai echitabilă din punctul de vedere al asimetriei distribuţiei resurselor sociale. În cazul a ceea ce am numit în altă parte „leninism romantic” (Copilaş, 2012a), situaţia degenerează până într-acolo încât forţele de producţie în curs de modernizare sunt contrapuse relaţiilor de producţie moderne, în timp ce întregul mod de producţie este menţinut într-un echilibru instabil prin intermediul unui înveliş politico-juridic premodern, susţinut de o birocraţie pe măsură. Contradicţiile care pun lumea în mişcare şi deschid noi perspective de coagulare emancipării sociale, preluate de Marx (1957: 641-757) de la Hegel (1966: 425-426), se transformă în „incompatibilităţi”, într-o frână a progresului sau o „cătuşă” a dezvoltării sociale, după cum spunea Marx. Rezultatul este o societate „sincretică”, alcătuită din contradicţii

incompatibile, nu dialectice, o societate în care posibilul marxist a fost înlocuit de necesarul leninist (Câmpeanu, 2002).

Cum se traduce pe filiera naţionalismului o astfel de evoluţie? Leninismul originar era de un internaţionalism lipsit de echivoc. Leninismul derivat al Partidului Muncitoresc Român încearcă să (re)creeze o fidelitate sau măcar o toleranţă timorată a societăţii faţă de stat, prin intermediul „patriotismului revoluţionar". Problema partidelor leniniste odată ajunse la putere şi obligate să acţioneze ca state este deosebit de complexă. Politica reactivă, contestatară la adresa statu-quoului, cu care aceste partide erau obişnuite, trebuie să schimbe registrul discursiv măcar în măsura în care acesta poate fi făcut să li se adreseze tuturor subiecţilor politici în calitate de cetăţeni, nu numai membrilor de partid, revoluţionarilor dedicaţi beneficiind de o conştiinţă politică matură şi fidel subordonată imperativelor partidului, fie ele pe termen scurt, mediu sau lung.

Astfel, se încerca acreditarea ideii că muncitorii nu puteau avea o patrie în secolul al XIX-lea, atunci când Marx emitea celebra propoziţie, deoarece la putere era peste tot în Europa burghezia, care îşi impunea interesele de clasă în detrimentul consolidării unei societăţi omogene şi sinergice în direcţia binelui comun. Chiar şi aşa, o formă rudimentară, incompletă şi frustrantă de patriotism – care nu trebuie confundat cu naţionalismul, fiind mai degrabă o formă de fidelitate polimorfă în raport cu cetatea, cu polisul, în sensul republican al termenului din Antichitate, iar mai târziu, în Evul Mediu, faţă de monarh (vezi Viroli, 2002: 30-31, 69) – tot ar fi existat. Însă odată cu înlăturarea burgheziei şi preluarea puterii politice de către partidul leninist erijat în unic şi intransigent reprezentant al clasei muncitoare – chiar şi, dacă situaţia o cerea, împotriva ei însăşi – muncitorii aveau în sfârşit o patrie. Nu numai

muncitorii, ci şi ţărănimea „înaintată” şi intelectualii „progresişti”. Ca întotdeauna, particularitatea îşi escamotează cât mai persuasiv posibil particularitatea ireductibilă într-un mesaj cu anvergură generală, universală (Copilaş, 2015a: 82-95). „Proletariatul, ţinut sub exploatarea capitalistă, nu avea patrie, nu putea să aibă patrie. El trebuia să şi-o cucerească, să-şi cucerească propria patrie, smulgând-o din mâna acaparatoare a burgheziei în fiecare ţară în parte. Obţinerea unei patrii de către proletariat nu putea fi văzută decât ca rezultat al propriei lupte revoluţionare, ca rezultat al faptului că, alungând prin revoluţie burghezia de la putere, proletariatul – şi odată cu el întregul popor muncitor – îşi cucerea patria furată de exploatatori.” (Bellu, 1949: 62) Desigur, specificităţile naţionale ale fiecărui stat în parte impuneau strategii diferite de preluare a puterii de către fiecare proletariat, adaptate la condiţiile locale (Zwick, 1983: 21).

În concluzie, naţionalismul burghez era repudiat deoarece amplifica peremptoriu clivajele sociale sub falsa impresie că le depăşeşte, lucrând de fapt în folosul unei singure clase. Noua identitate dintre guvernaţi şi guvernanţi era dată acum de patriotismul socialist, o alianţă temporară a tuturor claselor sociale, cu excepţia vechii moşierimi şi a ţăranilor bogaţi, a chiaburilor (alt semnificant gol deosebit de util regimului în câştigarea „luptei de clasă” în mediul rural), în procesul suprimării lor dialectice în clasa generică, substituind discursiv întregul popor, proletariatul. Se puneau bazele, în acest fel, noii naţiuni socialiste, una în care, deşi diferenţele de clasă se menţineau temporar, ele nu mai erau, ca în cazul naţiunilor burgheze, respectiv al relaţiilor dintre aceste naţiuni, antagonice, pentru a utiliza terminologia lui Mao Zedong (*Selected Readings*, 1971: 126, 443-444).

Dincolo de amănuntele teoretice şi ideologice, a constituit România o excepţie în cadrul demersului de sovietizare postbelică a Europei de Est? În nici un caz. Chiar dacă a avut particularităţile ei, printre care se remarcă rezistenţa monarhiei, prin intermediul regelui Mihai, atât cât s-a putut, la presiunile lui Stalin, Moscova a adoptat în acest caz aceeaşi tactică a „salamului", aşa cum a denumit-o liderul comunist maghiar Mátyas Rákosi: „felierea" graduală a opoziţiei până când erau întrunite condiţiile necesare transformării acestor state în republici „populare" integrale prin eliminarea pluripartidismului şi impunerea controlului politic total asupra vieţii publice (Brogan, 1990: 115-120; Brzezinski, 1971: 52; Crampton, 2002: 250-253; Soulet, 1998: 31; 2008: 61). Aşa cum aminteşte Vojtech Mastny (1998: 191-193), sovietizarea Europei de Est – proces care a fost intensificat brusc după introducerea de către americani a Planului Marshall (1947) şi mai ales după criza Berlinului, din anul următor, momente care au marcat începutul Războiului Rece – a reprezentat o reacţie care trăda de fapt slăbiciunea Uniunii Sovietice, statul cel mai grav afectat de război, şi temerile sale legate de expansiunea geopolitică a Occidentului şi de posibilitatea resurgenţei militarismului german în viitorul apropiat. La urma urmelor, aşa cum afirma ministrul britanic al Sănătăţii de după 1945, Aneurin Bevan, „americanii sunt tot atât de agresivi capitalişti după cum ruşii sunt agresiv comunişti" (Bevan, *apud* Grosser, 1999: 91).

Revenind la RPR, în ce măsură se poate discuta despre naţionalism în cadrul aşa-numitei „devieri de dreapta" din 1952, când Dej i-a marginalizat pe liderii de partid şi în acelaşi timp miniştrii Ana Pauker, Vasile Luca şi Teohari Georgescu? Deloc, în ciuda faptului că unii dintre protagonişti puneau problema în acest fel. Conflictul a fost pur politic şi a implicat două facţiuni staliniste

flexibile, care încercau să câştige încrederea liderului de la Kremlin. Printre cei care au luat partea celor impropriu denumiţi „moscoviţi”, comunişti alogeni cu stagii de pregătire la Moscova, s-au numărat şi membri de partid români, Teohari Georgescu însuşi fiind român; invers, tabăra „nativilor” a beneficiat de susţinerea unor membri ai Partidului Muncitoresc Român care nu erau etnici români, unii chiar proeminenţi, cum a fost cazul lui Iosif Chişinevschi sau al lui Leonte Răutu (Shafir, 1985: 35). Deşi admite în treacăt faptul că între cele două facţiuni a avut loc un conflict politic în primul rând, Boia discută insistent despre „românizarea” Partidului Muncitoresc Român după 1952 (Boia, 2012a: 70; 2015: 105-106; 2016: 88-89). Însă această „românizare”, pentru a duce argumentul până la capăt, trebuie înţeleasă tot în cheie politică. În toate partidele comuniste postbelice au existat tensiuni între facţiunile care au trecut pe la şcoala Cominternului şi care aveau tendinţa să se considere superioare, respectiv facţiunile ce au fost încarcerate şi nu au beneficiat de contact direct cu şi astfel de încrederea lui Stalin. Pe cale de consecinţă, procesul de stalinizare al Europei de Est a fost condus de activişti de partid în care Moscova avea încredere, care fuseseră testaţi direct, la faţa locului, indiferent de naţionalitatea acestora (Brogan, 1990). „Românizarea” despre care discută Boia trebuie înţeleasă ca o contrareacţie tacită a grupării fidele lui Gheorghiu-Dej de a-şi impune, după moartea lui Stalin mai ales, propriii oameni în partid, de obicei persoane pe care Dej le cunoscuse în închisoarea de la Doftana (şi nu numai) şi în care avea încredere. Cu toate limitele contrafactualismului, nu avem nici un motiv să credem că, în cazul în care ar fi stat la Moscova în timpul războiului, Dej nu ar fi fost perceput ca un comunist

internaţionalist devotat şi nu s-ar fi înconjurat de „tovarăşi” având acelaşi parcurs politic (vezi mai pe larg Copilaş, 2012a: 151-180).

La fel, chiar dacă în perioada interbelică, până în 1944, partidul comunist din România a fost, în comparaţie cu celelalte partide comuniste est-europene, cel mai mic din punctul de vedere al numărului de membri (aproximativ o mie) şi cel mai slab dezvoltat organizaţional (Shafir, 1985: 26; Tănase, 2006: 42), acest aspect nu confirmă teza generală a lui Boia privind excepţionalismul românesc, o teză speculativă şi mai degrabă metafizică decât ştiinţifică, pentru că nici o teorie autentică nu are niciodată pretenţia că poate şi trebuie să explice orice. Da, numărul membrilor de partid a explodat după 1944, dar asta s-a întâmplat şi din pragmatism, şi din oportunism, şi din convingere şi, în general, aşa cum Boia însuşi observă, din cauza faptului că România era (şi rămâne) una dintre cele mai inegalitare state est-europene (2012a: 65-66). Nu pot fi însă de acord cu afirmaţia lui Boia cum că gradul redus de alfabetizare al României interbelice, cuplat cu resentimentele majorităţii populaţiei, săracă şi needucată, ar fi facilitat aderenţa socială a noului tip de discurs politic (2012a: 66). E drept, sociologul Guy Hermet a argumentat destul de convingător în favoarea existenţei în general a unei mefienţe a societăţii în raport cu puterea (2007: 52), dar asta nu înseamnă că, pornind de aici, putem specula cum că meschinăria oamenilor de rând a deschis larg uşa implementării regimului comunist, aşa cum tot ea l-a regretat astăzi. „S-ar zice că egalitarismul comunist a fost pedeapsa primită de România pentru inegalitarismul anterior”, scrie Boia (2012a: 66). „Pedeapsa” istoriei, primită de o ţară „neserioasă”, chiar „blestemată” de aceeaşi istorie (Boia, 2012a: 42, 5)? Mă tem că generalizările pripite şi imprecaţiile nu fac niciodată casă bună cu o analiză ştiinţifică ce se pretinde

riguroasă, minuţioasă şi pertinentă; măcar atât, dacă de contextualizare critică nu prea poate fi vorba. Vladimir Pasti argumentează convingător de altfel că impactul cotidian resimţit de populaţie la instaurarea regimului comunist, respectiv la prăbuşirea lui nu a fost semnificativ. Desigur, au existat persecuţii politice, cenzură, abuzuri şi atrocităţi de tot felul, în primul caz, respectiv o explozie mediatică, abolirea cenzurii, reintroducerea pluripartidismului, toate acestea cuplate cu creşterea semnificativă a numărului de şomeri şi cu devalizarea sistematică a infrastructurii şi resurselor ţării, în al doilea caz. Toate acestea s-au dezvoltat însă gradual; nu a existat un şoc direct pe care majoritatea populaţiei, cea săracă şi mai puţin educată – faţă de care domnul Boia este atât de puţin empatic, resemnându-se însă în cele din urmă cu o serenă superioritate –, să-l fi resimţit din plin. Nici în 1948, nici în 1989 (Pasti, 2006).

Patriotismul revoluţionar socialist şi naţiunea socialistă (1965-1989): de la izolare la pseudohegemonie şi de la autonomie la independenţă parţială

Odată cu începutul anilor ’60, PMR se desprinde, din raţiuni strict politice şi economice, de sub tutela Moscovei, pentru a urma un curs autonom. Aşa cum am încercat să demonstrez în altă parte (Copilaş, 2015a), independent este prea mult spus în acest context, chiar şi în cazul politicii externe din perioada Ceauşescu. Apartenenţa permanentă a României comuniste la Organizaţia

Tratatului de la Varşovia (Pactul de la Varşovia) şi la Consiliul de Ajutor Economic Reciproc (CAER) oferea măsura limitelor unei politici externe şi internaţionale altfel deosebit de îndrăzneaţă şi de complexă. Dar numai statele unde partidele comuniste au ajuns la putere prin forţe proprii – URSS, China, Iugoslavia şi Albania – au devenit cu timpul realmente independente, ultimele trei neputând fi controlate niciodată integral de Moscova, nici măcar prin intermediul unor alianţe militare (Tratatul de la Varşovia) şi economice (CAER) (Copilaş, 2014: 43-86; Johnson, 1970: 1-32).

Desprinderea de Moscova şi transformarea Partidului Muncitoresc Român dintr-o instanţă hegemonică secundară în una primară a reprezentat un proces complicat, sinuos şi dificil. Amplificarea sa în timpul regimului Ceauşescu îi pare lui Boia a fi o nouă confirmare a excepţionalismului românesc: „Cel mai antinaţional dintre regimurile comuniste europene reuşise performanţa de a deveni cel mai naţionalist” (2012a: 71), chiar dacă în alt volum se contrazice, afirmând că trecerea de la „antinaţionalism” la „naţionalism”, amândouă „radicale”, „a stat în logica lucrurilor”, adică a fost consonantă cu „românizarea” partidului (2015: 105-106), pe care tocmai am relativizat-o în rândurile de mai sus. Însă, aşa cum bine observă Mary Ellen Fischer, „nu Gheorghiu-Dej a fost cel care s-a schimbat. S-au schimbat planurile sovietice pentru România” (1989: 64). În urma tentativei nereuşite a lui Nikita Hruşciov de a transforma România şi Bulgaria în state cu profil agrar, care să furnizeze alimente statelor mai industrializate din „lagărul socialist”, cum erau Cehoslovacia, Republica Democrată Germană şi URSS, tentativă inspirată de eficienţa Pieţei Comune Europene – pe care Hruşciov dorea s-o adapteze la relaţiile economice dintre ţările „frăţeşti” (Buga, 2012: 108-109; Cătănuş, 2004: 187; 2011: 265-292;

Costache, 2012: 43-46; Croitor, 2012: 212; Gaston Marin, 2003: 245-246; Montias, 1964: 130; 1967: 219-223; Moraru, 2008: 182; Preda, 2001: 507; Retegan şi Duţu, 2004: 36, 141-142; Ţăranu, 2007: 94) –, RPR se disociază gradual de Moscova. Momentul culminant al acestei evoluţii va fi aprilie 1964, când este emisă o declaraţie a Partidului Muncitoresc Român în privinţa problemelor internaţionale, în care este afirmat fără echivoc dreptul fiecărui partid comunist ajuns la putere de a construi socialismul în funcţie de particularităţile şi posibilităţile locale (Banu şi Ţăranu, 2004: 107, 115, 134-135). După 1965, Ceauşescu va prelua, va consolida şi va amplifica această politică internaţională.

Să revenim însă la naţionalism. Naţional-comunismul îşi face efectiv apariţia în „Epoca de Aur", chiar dacă politicile anterioare de desprindere, în limita posibilităţilor, de URSS ar fi putut trece uneori drept naţionaliste. Cred că este totuşi impropriu să discutăm despre naţional-comunism înainte de 1965. Manevrele internaţionale ale lui Dej, geopolitice şi geoeconomice deopotrivă, dublate de o derusificare a culturii, a administraţiei şi mai ales a Securităţii în plan intern şi, în general, de înlocuirea în structurile de partid şi de stat a celor loiali preponderent Moscovei cu oameni care îi datorau cariera politică, au fost mai ales politice, strategice, pragmatice, conjuncturale. Nu se poate vorbi deci despre un naţionalism izvorât din pură convingere, deşi cu siguranţă unii membri de partid este posibil să fi nutrit astfel de sentimente şi să fi trebuit să le reprime, neuitând ce i s-a întâmplat lui Lucreţiu Pătrăşcanu. Însuşi Dej afirmase că opţiunea mareşalului Antonescu de a invada URSS alături de Germania nazistă a fost lipsită de alternative (Andrei, 2011: 193). În ciuda tuturor acestor măsuri ale Guvernului Dej, rămân la părerea că naţional-comunismul autentic, bazat pe convingeri ideologice de sine

stătătoare, şi-a intrat în drepturi numai după preluarea puterii de către Ceauşescu.

Propun să ne concentrăm acum atenţia asupra dimensiunilor acestui tip de naţionalism, aşa cum le-am tratat pe larg într-o lucrare anterioară (Copilaş, 2015a). Nu înainte de a clarifica, în contextul argumentelor deja avansate, titlul acestei secţiuni. De ce politică, ideologie şi retur, când orice ideologie este implicit politică şi orice practică politică este subîntinsă inevitabil de o ideologie? Deoarece cursul autonom al comuniştilor români a fost dictat de raţiuni pur politice şi economice la început şi de-abia ulterior a avansat, în „Epoca de Aur", pe coordonate naţionaliste verosimile ideologic în sensul plenar al termenului.

Astfel, din punct de vedere politic, am amintit deja contradicţia, care s-a dovedit în cele din urmă insurmontabilă, nu dialectică, aşa cum spera regimul, dintre dimensiunea partinică şi dimensiunea statală ale acestuia. În partidele leniniste, accentul este pus pe „revoluţionari de profesie", pe militanţi care nu ezită să recurgă la orice mijloace pentru avansul cauzei revoluţionare. Odată ajunse la putere, aceste tipuri de partide se confruntă cu o dilemă, şi anume necesitatea de a reprezenta întreaga societate, nu doar minoritatea membrilor de partid. Desigur, această problemă îşi face apariţia mai degrabă în cazul regimurilor leniniste „autonome", instalate la putere prin forţe preponderent proprii, şi mai puţin în cazul regimurilor leniniste „derivate", aşa cum le numeşte Johnson (1970: 1-32). Totuşi, ea există şi în cadrul acestora din urmă, chiar dacă aici partidele comuniste nu au o tradiţie revoluţionară atât de bine configurată. Aşa cum se exprima fără echivoc Hruşciov, „noi suntem comunişti. Nenorocirea este că am preluat puterea şi am înlăturat pe capitalişti şi moşieri şi prin aceasta am devenit ostaşi ai revoluţiei mondiale şi purtăm răspundere pe linie de stat. Noi

purtăm răspundere nu numai ca comunişti, ci avem şi o răspundere naţională. În această situaţie se află toţi cei care au luat puterea" (*apud* Buga, 2012: 210).

În RSR, problema se manifesta sub forma exacerbării individualismului mic-burghez cetăţenesc în raport cu interesele tranziţiei înspre comunism, care nu puteau fi înţelese şi asumate în plenitudinea lor – adică împreună cu sacrificiile constante pe care le presupuneau – decât de membrii devotaţi de partid (*Rolul şi locul omului în construcţia societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, 1978: 97, 117). Redenumit Partidul Comunist Român (PCR) în martie 1965, instanţa hegemonică de acum primară îşi concentra discursul asupra necesităţii de a dezvolta conştiinţa politică pentru fiecare cetăţean în parte, de a-l transforma pe fiecare dintre ei într-un comunist devotat. Deoarece această evoluţie nu avea loc sau, mai grav, avea loc în sens invers, regimul s-a mulţumit, temporar, măcar cu producerea unor cetăţeni docili şi resemnaţi. Problema este că natura regimurilor leniniste este ontologic schizoidă, dimensiunea partinică şi cea statală neputând coexista decât în măsura în care una o subordonează pe cealaltă. Deoarece avea ambiţii modernizatoare consistente, dar prea puţini comunişti fideli care să le aplice, PCR şi-a concentrat inevitabil eforturile pe linie de stat. Politicile de dezvoltare, într-o economie planificată de la centru, nu erau sustenabile în absenţa unei birocraţii pe măsură. Aceasta se extinde şi, paradoxal, în ciuda retoricii oficiale, produce, aşa cum era de aşteptat, cetăţeni, oameni comozi, nedispuşi să-şi asume riscuri prea mari şi căutând să-şi asigure un trai cotidian cât mai lipsit de privaţiuni. Astfel, naţional-comunismul românesc se autosubmina discursiv în mod constant. Conştientizând până la un punct problema, s-a încercat contracararea acesteia prin intermediul „patriotismului revoluţionar

socialist” (Răducu şi Deliman, 1983). Dacă nu se pot ataşa de valorile abstracte, impersonale ale partidului, cetăţenii se pot ataşa măcar de simbolurile naţionale, filtrate, desigur, prin ideologia leninistă. Noua ideologie naţională, deşi acorda, întocmai ca şi cele conservatoare, un rol important trecutului, avea în centru partidul. Aparent, acest compromis a funcţionat parţial, dar nu a făcut decât să temporizeze disoluţia partidului în interiorul statului, în ciuda discursului oficial. Practic, a amânat procesul gradual de îmburghezire, de subordonare implacabilă a comuniştilor, atâţia câţi or fi fost realmente comunişti, faţă de cetăţeni.

Din punct de vedere economic, naţional-comunismul românesc avea o viziune în general protecţionistă, specifică secolului al XIX-lea. O poziţie oarecum de înţeles, dacă ţinem cont de contextul economic de după instaurarea monarhiei şi până în perioada interbelică, atunci când economia românească modernă incipientă a fost subordonată gradual capitalului german. Sigur, nu trebuie să exagerăm în atribuirea subdezvoltării istorice a provinciilor româneşti marilor puteri europene; acestea pur şi simplu nu contau ca pondere în ecuaţia comerţului european, nici măcar din punct de vedere agricol (Lampe, 2004: 249-253; Murgescu, 2010), aşa cum s-a afirmat deseori. Numai că extragerea economiei româneşti de sub influenţa capitalului extern era înscrisă, pentru comuniştii români, în logica propriului program de dezvoltare, asta fără a lua în calcul coerciţia sovietică în acest sens. Chiar şi după ce această coerciţie s-a estompat, fără a dispărea vreodată complet, în timpul regimului Ceauşescu, s-a continuat procesul de dezvoltare pe coordonate protecţioniste, iar critica abstractă a capitalului internaţional a fost completată, atât din raţiuni tactice, cât şi din pură persuasiune, de o xenofobie tot mai dificil de eludat ideologic şi propagandistic. S-ar putea spune că regimurile leniniste în

general au utilizat strategii economice naţionaliste, specifice secolului al XIX-lea. Pe de o parte, acest lucru este adevărat, dar nu trebuie să uităm impactul discursiv decisiv al liberalismului occidental în punerea problemei astfel, ale cărui surplusuri economice adunate după secole întregi de protecţionism agresiv se cereau valorificate pe pieţe externe, cele naţionale fiind relativ suprasaturate. De aici şi insistenţa asupra pieţei libere şi a liberului-schimb (vezi Wallerstein, 2011).

Pentru a recupera într-o anumită măsură handicapul de dezvoltare în raport cu Occidentul, Ceauşescu a insistat asupra investiţiilor în acumulare în detrimentul fondurilor alocate consumului. Acest aspect s-a repercutat direct asupra bunăstării populaţiei, însă mai ales în anii ’80, atunci când datoriile externe ale ţării au crescut în mod spectaculos. Culpa pentru această evoluţie nu a fost numai internă, cauzată de incompetenţa şi birocraţia sufocante, ci şi externă. Aşa cum a argumentat Cornel Ban, şocurile petroliere din anii ’70 au afectat foarte mult economiile emergente, mai mult chiar decât pe cele dezvoltate. În acest context incert, Statele Unite au decis să majoreze dobânzile la creditele internaţionale şi să reducă timpul de achitare a acestora, fapt care a antrenat degringolada economică a statelor comuniste. RSR, care se împrumuta deja de pe piaţa occidentală, a fost grav afectată, fiind nevoită să împrumute tot mai mult pentru a face faţă situaţiei. Dar nu trebuie uitat faptul că şi alte state comuniste au fost grav afectate: datoria externă a Poloniei a fost mult mai mare decât cea românească. Şi totuşi, datorită unui puternic lobby polonez în interiorul Statelor Unite, respectiv faptului că drepturile omului şi cenzura nu erau atât de drastice în Polonia ca în RSR, Polonia nu a fost constrânsă să achite datoria externă într-un interval atât de scurt ca România (Ban, 2014: 48-61;

Murgescu, 2010: 392-397). Sigur, Ceauşescu a plusat şi a decis, pentru a consolida „independenţa" ţării, care includea cu asupra de măsură despotismul propriu, să achite datoria externă cât mai repede posibil. A reuşit s-o facă în 1988, dar cu un preţ social şi economic bine-cunoscut, pe care a încercat să-l traducă discursiv în termenii sacrificiului şi ai responsabilităţii necesare pentru „construirea comunismului pe pământ românesc". Comunismul, întocmai ca tranziţia postcomunistă, nu a fost la rândul său decât altă formă de tranziţie perpetuă în numele căreia se justificau penuria şi greutăţile prezentului (vezi Pasti, 2006). Boia nu ia însă în calcul o astfel de contextualizare a politicilor de dezvoltare din perioada Ceauşescu. Pentru el, totul se rezumă la „o jumătate de secol de eforturi, de chin, de sacrificii: pentru nimic!" (Boia, 2016: 146-147).

Mai departe, pe filieră istorică, naţional-comunismul românesc a reciclat ideologic temele dacismului de la sfârşitul secolului al XIX-lea, adaptându-le la realităţile geopolitice ale zilei: independenţa în raport cu URSS, dar şi cu Occidentul, „neamestecul în treburile interne", dreptul fiecărui partid comunist în parte de a construi socialismul aşa cum crede de cuviinţă. S-a insistat enorm asupra prezumtivei continuităţi dintre daco-romani şi români, în ciuda surselor istorice precare sau chiar inexistente privind acest subiect, accentul fiind pus pe rezistenţa eroică a dacilor, prezentaţi ca net superiori tuturor celorlalte triburi tracice, în faţa invadatorilor romani, care ar fi fost până la urmă încorporaţi în matricea identitară a românismului. Mesajul, mai ales pentru Moscova, era destul de clar: în cazul unei eventuale intenţii de a invada RSR – deşi nu a existat niciodată, nici chiar în 1968, o reală ameninţare în acest sens –, „naţiunea socialistă" va şti cum să se apere, la fel cum au ştiut să se apere şi să-şi păstreze „fiinţa naţională" şi

românii din secolele precedente (Daicoviciu, 1968; Gheorghiu, 1982: 292-293; Zamfirescu, 1985: 21). Faptul că românii din secolele precedente nu erau chiar români, această identitate fiindule proiectată prin intermediul discursurilor naţionale începând cu secolul al XIX-lea, conta prea puţin. Altfel spus, „poporul român s-a folosit întotdeauna de experienţa altora, dar aceasta pentru a rămâne el însuşi, nu pentru a deveni ce erau aceia. El avea conştiinţa valorii sale, a puterii sale lăuntrice, mândria personalităţii lui şi ceea ce a luat l-a ajutat să se fortifice şi mai mult, să se îmbogăţească, să se apere şi să reziste. Desigur, au rămas şi aluviuni nedorite, obiceiuri şi apucături străine ce se datorează păturii şovăitoare, cameleonice, dornice de a profita egoist şi vremelnic. S-a păstrat însă şi conştiinţa că toate aceste corpuri sunt străine, rămăşiţe ale unor siluiri, ale unor ingerinţe. Străinii care au vrut să devină universali, anihilându-se, au eşuat. N-au făcut decât să ne sporească dârzenia în apărarea şi consolidarea fiinţei naţionale, să ne oblige să devenim şi mai conştienţi de noi înşine. Virtuţile celor care au trecut pe aici sau pe care i-am cunoscut din auzite sau din peregrinările noastre prin lume au fost reţinute şi adăugate tezaurului naţional. La rându-ne, atât cât am putut, am dăruit altora din înţelepciunea şi bunătatea noastră, chiar atunci când ei veniseră cu gând neprietenesc. Pe cei pe care nu am putut să-i facem mai înţelepţi şi mai buni, a trebuit fie să-i lăsăm să treacă, fie să-i învingem – când ursitoarele au fost cu noi –, fie să aşteptăm să-i învingă şi să-i spulbere timpul” (Popescu, 1975: 290). Alături de Burebista, fondatorul „statului dacic centralizat” – o aberaţie incomensurabilă din punct de vedere politologic şi istoric (Ceauşescu, 1987: 68; Ceauşescu, 1989a: 18; Condurachi, 1982: 50-58; Crişan, 1977; Gheorghiu, 1982: 292; Hurezeanu, 1980: 194; Popişteanu, 1982: 256; Potra, 1982: 10;

Vadim Tudor, 1983: 58-64; Zamfirescu, 1985: 17) –, Decebal, respectiv Vlad Ţepeş, Ştefan cel Mare, Mihai Viteazul sau Tudor Vladimirescu, printre alţii, secretarul general al PCR, Nicolae Ceauşescu, încununa un panteon naţional ilustru şi îi asigura proiectarea într-un viitor, deşi relativ nebulos: comunismul românesc. Nu este deloc deplasată concluzia sociologului Henri Stahl că dacismul exacerbat apropia naţional-comunismul de mistica legionară interbelică (Rostás, 2000: 67; vezi şi Shafir, 2002: 28).

Din punct de vedere cultural, discursul naţionalist al regimului comunist de după 1965 insista pe apariţia unei conştiinţe a identităţii comune a tuturor românilor încă din perioada medievală. Chiar dacă o conştiinţă naţională autentică a apărut puţin mai târziu decât în Occident, din raţiuni istorice, politice şi sociale asupra cărora nu are rost să insistăm, ea ar fi fost dintotdeauna antişovină şi antixenofobă (Marinescu şi Tănase, 1982: 189). Cu această ocazie, caracterul primordialist al naţional-comunismului românesc este relevat cu asupra de măsură. Dar această conştiinţă naţională, deşi greu încercată de epocile precomuniste, atunci când naţiunea divizată în clase antagonice, nu în categorii sociale „prietene” fusese întotdeauna unitară, chiar şi sub forma unui patriotism latent, incomplet şi lipsit de perspectivă. Aici, accepţiunea culturală a naţional-comunismului contravine direct celei marxiste, ce reliefează acest tip de ideologie, dublat de „fetişismul mărfii” existent în capitalism, drept o formă de „falsă conştiinţă”. Marxistul italian Antonio Gramsci operase o distincţie clară între cultura guvernaţilor şi cea a guvernanţilor (1969: 138). Aceasta li se părea însă suspectă şi chiar ameninţătoare propagandiştilor români, care considerau perimate teoriile lui Marx despre clivajele de clasă în procesul emergenţei identităţilor

naţionale (Marinescu şi Tănase, 1982: 143). Gáspár Miklós Tamás scrie de altfel foarte sugestiv că „marxismul nu le convenea, fiindcă, dacă-l hrăneşti cum trebuie, marxismul produce revoltaţi” (2014: 137; vezi şi Ban, 2009: 247; Ianoşi, 2012: 669-670; Karnoouh, 2014: 431; Roiban, 2014: 234).

Aşa cum a observat Michael Shafir, pe plan extern, inamicii ideologici ai naţional-comunismului românesc erau inamicii tradiţionali ai ţării sau cei percepuţi în acest fel. Cu alte cuvinte, naţiuni, nu clase – fapt care îl conduce pe Shafir la concluzia că putem vorbi de existenţa unui verosimil „comunism xenofobic” în Epoca de Aur, mai ales în anii ’80 (1989: 3). Ţinând cont de ponderea acordată scrierilor politice ale lui Mihai Eminescu şi, parţial, celor ale lui Nicolae Iorga – primul un naţionalist romantic şi antisemit notoriu, iar celălalt un naţionalist autoritar cu viziuni sămănătoriste moderate – în edificarea ideologică a naţional-comunismului românesc, concluzia lui Shafir este pe deplin îndreptăţită (vezi, pentru recuperarea lui Eminescu şi a lui Iorga în cadrul discursului naţional-comunist, Bădescu, 2003; Crişan, 1982: 250; Iliescu, 2006: 278-291; Murăraşu, 1999; Storfa, 2003). Dacă adăugăm la toate aceste aspecte protocronismul proiectat tot mai vehement în spaţiul public în a doua jumătate a anilor ’70, credinţa iraţională în primordialitatea şi infailibilitatea culturale ale românilor, ale căror opere literare şi creaţii artistice le-ar fi anticipat pe cele occidentale şi chiar le-ar fi întrecut din punct de vedere calitativ, dar, din cauza vicisitudinilor istoriei, nu au beneficiat de recunoaşterea meritată (Drăgan, 1976; Papu, 1977: 6; Roiban, 2014; Verdery, 1991: 174-175; Voiculescu, 1985: 159-160, 164), tabloul cultural al naţional-comunismului din „Epoca de Aur” este complet.

În continuare, din punct de vedere militar, se poate afirma că naţionalismul tradiţional militar, care a avut un exponent central în persoana mareşalului Antonescu, a fost încorporat cu succes în naţional-comunism. Concepte ca „războiul întregului popor” îşi fac apariţia acum, din cauza temerilor lui Ceauşescu privind o eventuală represiune militară sovietică după condamnarea fermă a „primăverii de la Praga” de către RSR, care, ca membru al Tratatului de la Varşovia, a fost singurul stat comunist est-european ce nu a participat la invadarea Cehoslovaciei din vara anului 1968. Deşi nu agrea liberalizările interne care ameninţau să extragă subit această ţară din „lagărul socialist” pentru a o apropia de o social-democraţie de inspiraţie occidentală, Ceauşescu a sesizat potenţialul simbolic uriaş al unui astfel de gest pentru politica externă tot mai antisovietică a Republicii Socialiste România şi l-a exploatat în consecinţă. Din acelaşi motiv sunt readuse în prim-plan şi „gărzile patriotice”, prin care cetăţenilor le era oferită o instrucţie militară minimală, la locul de muncă şi/sau în timpul liber (Alexiev, 1981: 5-18; 1982: 199-227; Jacobini, 1987: 85-103; Jones, 1981: 83, 171).

În sfârşit, minorităţile naţionale au reprezentat unul dintre cele mai importante teste de turnesol ale xenofobiei naţional-comuniste – e drept, de un tip cu totul diferit de naţionalismele agresiv-conservatoare, de exemplu, deoarece în acest caz discutăm despre o xenofobie integrativă, care avea ca scop suprem topirea minorităţilor în creuzetul „poporului muncitor unic”, în timp ce naţionalismele reacţionare şi/sau conservatoare îi excludeau pe alogeni, nu căutau să-i asimileze. Chiar şi aşa, consecinţele acestor forme de naţionalism nu erau foarte diferite în practică (vezi Ceauşescu, 1989a: 340; *Naţiunea socialistă*, 1972). Aşa cum observă Robert King, o astfel de punere a problemei

descuraja naţionalismul minorităţilor şi încuraja, fie şi indirect, naţionalismul populaţiei majoritare, chiar acel tip de naţionalism xenofob pe care discursul oficial continua să-l condamne, deşi tot mai puţin convingător (1971: 1-24). În termenii sociologului indian Tharailath Koshy Oommen, se poate discuta despre o adevărată strategie de „etnificare" a minorităţilor naţionale, cândva majoritare într-un anumit teritoriu, atunci când noua majoritate naţională caută să le reducă pretenţiile politice legitime. Cazul populaţiilor amerindiene este grăitor în acest sens, în ciuda rezervelor terminologice referitoare la calitatea lor de naţiuni, pe care Oommen le acceptă, dar consideră că nu contează în ecuaţia politică a întregii probleme (1997: 36). Păstrând conceptul lui Oommen şi extrapolându-l în cadrul prezentei discuţii, putem considera că regimul Ceauşescu a dus o politică deliberată de etnificare a minorităţilor maghiară şi germană, chiar dacă, evident, nu încerc să acreditez comparaţia cu genocidul indienilor americani. Nimeni nu contestă faptul că au existat, aşa cum le-a prezentat/deformat şi propaganda ceauşistă, iniţiative ale unor cercuri maghiare de extremă dreapta din diasporă în privinţa revendicării istorice a Transilvaniei, dar la fel de adevărat este că acestea au fost amplificate de agresivitatea discursului naţional-comunist românesc în privinţa minorităţilor (vezi, pentru detalii, Copilaş, 2015a: 211-222).

In summa, în ce măsură se poate avansa ipoteza excepţionalismului naţional-comunist din „Epoca de Aur"? Numeroase regimuri leniniste au dezvoltat forme proprii de naţionalism sau chiar s-au bazat pe ele încă dinainte ca partidele comuniste respective să preia puterea în stat. China, Albania, Bulgaria, Coreea de Nord, Vietnamul sunt sau au fost în această situaţie. Naţional-comunismul românesc s-a inspirat enorm în

termeni ideologici şi în ceea ce priveşte strategiile de dezvoltare din exemplul Chinei maoiste sau al Coreei de Nord în timpul conducerii lui Kim Ir Sen. A fost indubitabil mai virulent decât tendinţele naţionaliste din Ungaria, Cehoslovacia sau Polonia (mă refer la cele existente la nivelul discursului oficial), dar în acelaşi timp mai puţin vehement decât naţional-comunismul chinez, coreean sau albanez. Intensitatea sa discursivă nu trebuie înţeleasă însă ca un simptom al megalomaniei şi al paranoiei liderului de partid; simplificăm şi psihologizăm problema în mod neştiinţific dacă o abordăm în acest fel. Nu consider, pe urmele lui Boia, că putem vorbi (numai) de „comunism dinastic" în RSR (2012a: 75; 2016: 115) sau de „sultanism", concept al politologilor Juan Linz şi Alfred Stepan (2011: 344-365). Sigur că poate fi şi aceasta o explicaţie, dar este reducţionistă, incompletă şi, nu în ultimul rând, uşor puerilă. Trebuie să luăm întotdeauna în calcul contextul intern şi internaţional în analiza unui regim politic, mai ales dacă este vorba despre un regim autoritar. Agresivitatea discursivă a unui astfel de regim nu face decât să camufleze slăbiciuni structurale interne şi vulnerabilităţi internaţionale complexe, cum au fost, de exemplu, cele geoeconomice din anii '70-'80 ale Republicii Socialiste România, mai sus discutate.

Apoi, în ceea ce priveşte disidenţa sau revoluţia din 1989, Boia (2012a: 78-80; 2016: 96-97) le utilizează pe amândouă pentru a dovedi, din nou, excepţia românească. Nu am avut disidenţi cum au avut cehii sau polonezii ori chiar sovieticii, în schimb am avut cea mai violentă trecere de la comunism la postcomunism. Deşi recunoaşte şi apreciază vocile disidente singulare şi menţionează, de asemenea, revoltele muncitoreşti din 1977 sau 1987, Boia nu face pasul următor, de a înţelege absenţa unei disidenţe organizate ca rezultând din lipsa unei alianţe între intelectualitate şi muncitori.

Autorul observă, pe bune dreptate, că printre intelectualii comunişti nu existau prea mulţi marxişti autentici care ar fi putut reforma regimul din interior, devenind, de asemenea, o portavoce a nemulţumirilor tot mai pronunţate ale muncitorilor şi ale întregii populaţii. Cu toate acestea, conexiunea dintre o intelectualitate necritică – aşa cum este, în mare măsură, şi cea contemporană – şi lipsurile şi nevoile societăţii nu este realizată. O astfel de concluzie este disponibilă însă de peste 30 de ani, în lucrarea mai sus citată a lui Shafir (1985). În aceeaşi cheie poate fi citită şi critica culturală şi implicit superficială a lui Dennis Deletant privind absenţa unei opoziţii organizate faţă de regim, absenţă cauzată, în opinia autorului, de cultura românească a supunerii şi de pasivitatea politică indusă de ortodoxie (1998b: 333-351). Referitor la revoluţia română, dacă ţinem cont de aroganţa încăpăţânată a regimului, nedispus să opereze nici măcar câteva reforme de teamă ca acestea să nu se constituie în bulgărele declanşator al avalanşei, singularitatea ei printre statele comuniste est-europene nu mai pare atât de excepţională.

Chiar dacă face destul de mult abstracţie de contextele profunde în care sunt nevoite să acţioneze, limitându-se poate prea strict la chestiuni ideologice şi teoretice, accepţiunea lui Jowitt privind traseul politic al partidelor leniniste, alcătuit din „izolare”, „penetrare” şi, respectiv, „transformare”, alteori din „izolare”, „transformare” şi „incluziune” (1993), mi se pare totuşi util pentru înţelegerea mentalităţii acestor partide de tip „fortăreaţă”, care se izolează într-o primă fază în interiorul societăţilor imature ideologic, atât ca partide, cât şi ca regimuri politice, temporar, încercând să le insufle apoi propria ideologie şi să le transforme cât mai mult posibil în conformitate cu aceasta. Naţional-comunismul românesc a aplicat la rândul său această strategie, dar, cu toate eforturile

discursive depuse, nu a reuşit să domine câmpul discursiv al societăţii româneşti. Nu a depăşit niciodată stadiul de pseudohegemonie, aşa cum a reuşit rivalul pe care probabil îl admira şi îl invidia în secret, capitalismul occidental.

G.M. Tamás consideră „inoperantă" noţiunea de *naţional-comunism*, afirmând că lupta pentru eliberare, urmată de lupta pentru independenţă a regimurilor leniniste, trebuie înţeleasă mai degrabă în termeni de strategie politică, fiind, în acelaşi timp, extrem de diversă: de la titoism la reforma cehoslovacă, la stalinismul românesc târziu, la statu-quoul postrevoluţionar maghiar ş.a.m.d., toate aceste cazuri nu pot fi omogenizate sub umbrela simplificatoare şi reducţionistă a comunismului naţional (2001: 107). Deşi sunt perfect de acord cu autorul maghiar în această privinţă, consider – şi am încercat să-l conving şi pe cititor în paginile de mai sus – că în cazul comunismului românesc se poate vorbi fără doar şi poate de naţional-comunism. Ba chiar de naţional-comunism în formă „etnoculturală", aşa cum afirmă, îndreptăţit, acelaşi Tamás (2001: 208-251).

Naţional-comunismul în postcomunism: continuităţi şi resemnificări discursive

Se pune întrebarea, perfect justificată, în ce măsură mai putem discuta de naţional-comunism în perioada postcomunistă. Toate naţionalismele virulente sunt antisemite, xenofobe, agresive etc. În plus, naţional-comunismul postcomunist a renunţat la integrarea coercitivă a minorităţilor pe care o profesa în perioada sa pseudohegemonică. Nu este el atunci un simplu naţionalism de

dreapta, reacţionar, conservator, romantic, mistic – care, odată constrângerile vechiului regim depăşite, nu a făcut decât să se afirme în toată nuditatea sa ideologică?

Consider că răspunsul la această întrebare este un *nu* ferm. Aşa cum am argumentat în altă parte (Copilaş, 2015a), distincţia stânga/dreapta în cazul naţionalismelor se păstrează şi este relevantă până în prezent. Astfel, raportarea la „devierea de dreapta" din 1952 mi se pare piatra unghiulară a disocierii dintre cele două tipuri de naţionalism. Cei care consideră că victoria lui Gheorghiu-Dej şi a acoliţilor săi a fost una a comuniştilor „autohtoni" sau „naţionali" împotriva comuniştilor „alogeni" sau „moscoviţi" pot fi consideraţi naţional-comunişti sau naţionalişti de stânga (exclud aici, din raţiuni legate de spaţiu şi de coerenţă argumentativă, accepţiunea social-democrată a naţionalismului, pe care am analizat-o succint în altă parte (Copilaş, 2015a: 45-70), în timp ce adepţii condamnării ritualice, în bloc, a comunismului pot fi consideraţi naţionalişti de dreapta. Extinzând argumentul, putem afirma că aceia care nu condamnă „Epoca de Aur" sunt naţional-comunişti sau naţionalişti de stânga, iar cei ce o condamnă, împreună cu întreaga perioadă comunistă, sunt naţionalişti de dreapta. Desigur, aceasta este doar o punere istorică şi oarecum culturală a problemei, care trebuie dublată de cercetări în domeniul economiei politice. Şi aici, se poate observa preferinţa primilor pentru protecţionism parţial sau aproape integral, cuplat cu blamarea firmelor multinaţionale, a străinilor şi a „sorosiştilor", care devalizează permanent resursele ţării şi îi obnubilează dezvoltarea, respectiv un ton oarecum mai moderat al ultimilor faţă de aceste probleme, simpatia faţă de Occident şi credinţa din anii '50 în venirea americanilor pentru a răsturna comunismul fiind în continuare prezente.

Naţionalişti ca Gheorghe Funar (2015: 190-191, 215) sau Ion Coja sunt reprezentativi pentru prima categorie, alături, mai nou, de naţionalismul profesat de PSD şi de Partidul România Unită (PRU), în timp ce mişcări ca Noua Dreaptă sau Sfinţii Închisorilor, ce condamnă comunismul integral şi militează, pe filiera spiritualităţii şi a abnegaţiei creştine de care ar fi dat dovadă unii legionari în închisorile comuniste, pentru reabilitarea acestora şi a mişcării per ansamblu, sunt reprezentative pentru a doua categorie (vezi Clark, 2015: 256; Copilaş, 2015b; Totok şi Macovei, 2016). În treacăt fie spus, se observă foarte clar cum teme predilecte ale stângii iluministe sunt transformate de discursul naţional-comunist în cu totul altceva, fapt care confirmă afirmaţia lui Friedrich Nietzsche, preluată cu aplomb de Michel Foucault, cum că nu există fapte în sine, ci numai interpretări.

Resurgenţa postcomunistă a protocronismului sub forma „dacopatiei" (Alexe, 2015) merită o atenţie aparte, deoarece probează transpunerea protocronismului naţional-comunist originar într-un discurs de extremă dreaptă foarte radical. Chiar dacă preia tezele protocroniste maturate în perioada ceauşismului târziu, pseudoistoricul Daniel Roxin este, aşa cum reiese din documentarele, interviurile şi intervenţiile sale în presă, funciar anticomunist, mai ales atunci când vine vorba de perioada Gheorghiu-Dej. Însă nici „Epoca de Aur" nu scapă de indignarea acestui dacist notoriu, care nu ezită să vadă în „bolşevicii" de până în 1989 aceiaşi bolşevici ce au devalizat România în anii '90, fără să-şi pună vreodată problema că tendinţele mic-burgheze şi antreprenoriale existente în cadrul „noii clase" birocratice dezvoltate în sânul regimurilor leniniste – aşa cum o numea, oarecum impropriu, disidentul iugoslav Milovan Djilas (1957) – au explodat neîngrădite după 1989, când s-au transformat într-un

capitalism extrem de agresiv, cinic şi corupt, care a pus în practică un amplu şi radical proces de acumulare primitivă, pentru a păstra terminologia marxistă.

Sunt conştient, în definitiv, că această dihotomie între naţional-comunismul postcomunist şi naţionalismul de dreapta, amândouă cu propriile subspecii, este incompletă şi insuficient validată empiric. Nu o consider decât o cercetare exploratorie, asupra căreia am insistat într-un material relativ recent (Copilaş, 2015a), dar care se cere neapărat actualizată, extinsă şi – de ce nu? – reproblematizată. Însă consider că ideea centrală, păstrarea şi resemnificarea naţional-comunismului în postcomunism, rămâne în continuare validă. Există suficiente discursuri în România contemporană care sunt xenofobe, agresive şi bazate pe stereotipii percutante, dar inadecvate din punct de vedere istoric, discursuri ce nu se poziţionează critic faţă de perioada comunistă, cel puţin nu faţă de „Epoca de Aur", interpretând strategiile politice din perioada dejistă drept tehnici de „românizare" a partidului şi considerându-l pe Ceauşescu un important patriot (Ion Coja). În unele cazuri, perioada ceauşistă nu este lăudată în mod direct, dar cel puţin nu îi sunt aduse critici (Gheorghe Funar).

Concluzii

Ţinând cont de argumentele prezentate şi dezbătute în paginile de mai sus, consider că naţional-comunismul românesc nu a fost „excepţional". El a fost şi rămâne unic, aşa cum este orice discurs naţional, de altfel; dar este departe de a fi reprezentat o excepţie! În acest sens, opiniile unor istorici ca Lucian Boia, care acreditează

ideea unei treceri (aproape) bruşte de la internaţionalism la naţionalism a comunismului românesc la începutul anilor ’60, nu se justifică, aşa cum nu se justifică nici analizele unor autori ca Horia-Roman Patapievici, Gabriel Liiceanu sau Andrei Pleşu, conform cărora comunismul românesc ar fi fost un simplu îngheţ al istoriei, ce ne-ar fi abătut regretabil de mult de pe un traseu istoric menit să ne apropie progresiv de Occident. La fel, eşecurile interne ale comunismului românesc au cauze preponderent, dar nu integral interne, cauze care nu pot fi disociate, mai ales în anii ’70-’80, de evoluţiile economice globale. Raţionamentele aduse în sprijinul acestei poziţii au fost prezentate pe larg în paginile de mai sus. Pe scurt, orice regim politic trebuie înţeles şi cercetat în cadrul unor contexte politice, economice şi sociale cât mai largi, contexte superpozabile şi interdependente, care îi facilitează abordarea din perspective cât mai comprehensibile posibil.

Utilizând teme şi idei aparţinând naţionalismelor interbelice, dar grefându-le pe un suport ideologic propriu şi adaptându-se în egală măsură la mizele şi dezbaterile politice ale prezentului, naţional-comunismul există şi va mai exista probabil pentru mult timp de acum încolo. Ca întotdeauna, el trebuie contextualizat. Şi în perioada interbelică au existat accepţiuni de stânga ale spinoasei probleme naţionale, chiar dacă au fost marginalizate şi reprimate de politica oficială a Partidului Comunist din România (PCdR), secţie a Internaţionalei Comuniste, care prelua mecanic şi necritic (nici nu ar fi avut prea multe alternative, de fapt, în perioada stalinistă) tezele sovietice referitoare la imperialismul naţional practicat în România Mare, care trebuie combătut prin toate mijloacele posibile, până la autodeterminarea provinciilor ce nu ar fi avut specific românesc. Desigur, sovieticii încercau să recupereze Basarabia, Bucovina şi ţinutul Herţa, pierdute după Primul Război

Mondial în favoarea României. Ceauşescu nu va uita niciodată acest afront, considerând că PCdR a fost atât de anemic din punct de vedere ideologic şi politic în perioada interbelică şi chiar şi în timpul conducerii dejiste din cauza imixtiunilor sovietice. În 1989, la al XIV-lea Congres al PCR, secretarul general al partidului a făcut chiar aluzii la retrocedarea acestor provincii, pierdute din nou în 1944 (Ceauşescu, 1989b: 114; Chiorean, 2011: 250; Mazilu, 1978: 146; *PCR*, 1972: 79-80, 93).

În postcomunism, nici o ideologie naţională nu poate fi înţeleasă fără o analiză cuprinzătoare a ideologiei tranziţiei. Se pot consulta în această privinţă excelente lucrări, care încadrează subiectul dintr-o multitudine de perspective (Barbu, 2004; Buden, 2012; Pasti, 2006; Poenaru şi Rogozanu, 2014; Sîrbu şi Polgár, 2009; Zamfir, 2004; ş.a.). În acest context, poziţia lui Lucian Boia este din nou discutabilă. Deşi se poziţionează relativ critic faţă de anticomunismul postcomunist exacerbat, acesta alătură cu o lejeritate derutantă comunismul şi nazismul şi îi plasează în aceeaşi oală pe Marx şi pe Hitler – ceea ce ar fi ridicol dacă nu ar fi aberant! Totodată, utilizează standarde duble atunci când vine vorba de analiza perioadei comuniste, respectiv a celei postcomuniste. Dacă România a rămas la sfârşitul clasamentului european în materie de modernizare şi urbanitate, aşa cum afirmă Boia (2016), asta nu înseamnă că nu s-a dezvoltat în perioada comunistă, chiar aşa încet, incomplet şi, de multe ori, absurd. Nu înseamnă că nivelul de trai nu a crescut, iar alfabetizarea nu a scăzut. Nu înseamnă că speranţa de viaţă, care era în jur de 22 de ani în Moldova interbelică, nu a ajuns la aproape 70 de ani la finalul anilor ’60 – e drept, rămânând, alături de speranţa de viaţă din URSS, una dintre cele mai scăzute din Europa (vezi Copilaş, 2017: 116, 184). Însă, atunci când ajunge la istoria României

postcomuniste, Boia schimbă radical registrul interpretativ şi devine mult mai îngăduitor – sau măcar tăcut – cu privire decalajele actuale. Şi acum suntem pe ultimele locuri în clasamentele europene în ceea ce priveşte urbanitatea, dar şi speranţa de viaţă, protecţia socială etc. Şi totuşi, asta nu înseamnă că, în ultimii 27 de ani, România nu s-a dezvoltat deloc. În ce măsură şi în ce direcţii, asta rămâne, evident, de dezbătut. Un ultim citat: „După cum e stupid să idealizezi comunismul, uitându-i falimentul total, ar fi absurd să nu percepem marile schimbări care s-au petrecut în ultimul sfert de veac. Pe lângă meritul românilor, cât va fi fost, România a avut şi mult noroc (ca şi în alte momente cruciale ale istoriei: şi la 1859, şi la 1918…). Norocul, de data asta, a fost extinderea NATO şi a Uniunii Europene spre Europa Centrală şi Răsăriteană" (Boia, 2016: 210). În acelaşi stil, aş reformula atunci în felul următor: pe cât de stupid este să idealizezi comunismul, pe atât de stupidă e idealizarea tranziţiei postcomuniste, a ideologiei austerităţii care a produs milioane de şomeri şi a contribuit la distrugerea sistematică a infrastructurii ţării, ca să nu mai vorbim de resursele naturale şi umane. Dar acest gen de judecăţi rămân tributare ideologiei, sunt aserţiuni partizane de un fel sau altul, care rămân la suprafaţa realităţii şi nu ne ajută prea mult în înţelegerea ei…

*

Credităm de prea mult timp analizele strict „culturaliste". Atât timp cât pretenţiile de universalitate şi anistorismul necritic ale acestor discursuri nu vor fi evidenţiate în cadrul limitelor lor fireşti şi al intereselor lor inevitabil particulare, riscăm să fetişizăm eternitatea tranziţiei postcomuniste şi mizele de clasă subiacente

acesteia, fără a observa că, din punct de vedere strict *discursiv*, nu este cu nimic diferită de tranziţia clamată înainte de 1989, „construirea socialismului şi a comunismului pe pământ românesc”. Mai mult, riscăm să rămânem tot timpul în umbra Puterii, liniştindu-ne conştiinţa prin credinţa că suntem în slujba puterii Binelui pentru că luptăm împotriva puterii Răului. Dar, după ce am reuşit să împiedicăm Puterea să ne vorbească fără rest între 1948 şi 1989, aceasta nereuşind nici măcar *atunci* să ne integreze perfect în propriul discurs, de ce să-i acceptăm *acum* această pretenţie tiranică?

Referinţe bibliografice

Lucrări şi articole ştiinţifice

Alexe, Dan, 2015, *Dacopatia şi alte rătăciri româneşti*, Humanitas, Bucureşti.

Alexiev, Alex, 1981, „Romania and the Warsaw Pact: The defense policy of a reluctant ally”, *Strategic Studies*, nr. 1: 5-18.

Alexiev, Alex, 1982, „Party-military relations in Eastern Europe: The case of Romania”, în Roman Kolkowicz şi Andrzej Korbonski (eds.), *Soldiers, Peasants and Bureaucrats: Civil-Military Relations in Communist and Modernizing Societies* (pp. 199-227), George Allen & Unwin, Londra.

Ban, Cornel, 2009, „Între transmitere şi interpretare: idei, apropieri genealogice şi traiectorii ale economiilor politice moderniste din România”, în Adrian Sîrbu şi Alexandru Polgár (coord.), *Genealogii ale postcomunismului* (pp. 217-250), Idea Design & Print, Cluj-Napoca.

Ban, Cornel, 2014, *Dependenţă şi dezvoltare. Economia politică a capitalismului românesc*, Tact, Cluj-Napoca.

Barbu, Daniel, 2004, *Republica absentă. Politică şi societate în România postcomunistă*, Nemira, Bucureşti.

Bădescu, Ilie, 2003, *Sincronism european şi cultură critică românească*, Dacia, Cluj-Napoca.
Bănică, Mirel, 2007, *Biserica Ortodoxă Română, stat şi societate în anii '30*, Polirom, Iaşi.
Boia, Lucian, 2002, *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, Humanitas, Bucureşti.
Boia, Lucian, 2006, *Romania: Borderland of Europe*, Reaktion Books, Londra.
Boia, Lucian, 2007, *Occidentul. O interpretare istorică*, Humanitas, Bucureşti.
Boia, Lucian, 2012a, *De ce este România altfel?*, Humanitas, Bucureşti.
Boia, Lucian, 2012b, *Capcanele istoriei. Elita intelectuală românească între 1930 şi 1950*, Humanitas, Bucureşti.
Boia, Lucian, 2015, *Cum s-a românizat România*, Humanitas, Bucureşti.
Boia, Lucian, 2016, *Strania istorie a comunismului românesc (şi nefericitele ei consecinţe)*, Humanitas, Bucureşti.
Brogan, Patrick, 1990, *Eastern Europe, 1939-1989: The Fifty Years War*, Bloomsbury, Londra.
Brzezinski, Zbigniew, 1971, *The Soviet Bloc: Unity and Conflict*, Columbia University Press, New York.
Buden, Boris, 2012, *Zonă de trecere. Despre sfârşitul postcomunismului*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Tact, Cluj-Napoca.
Butaru, Lucian T., 2010, *Rasism românesc. Componenta rasială a discursului antisemit din România până la al Doilea Război Mondial*, EFSE, Cluj-Napoca.
Butoi, Ionuţ, 2015, *Mircea Vulcănescu. O microistorie a interbelicului*, Eikon, Bucureşti.
Cătănuş, Dan, 2011, *Tot mai departe de Moscova… Politica externă a României. 1956-1965*, Academia Română, Institutul Naţional pentru Studiul Totalitarismului, Bucureşti.
Câmpeanu, Pavel (Felipe Garcia Casals), 1980/2002, *Societatea sincretică. 1980*, traducere de Nadia Badrus, Polirom, Iaşi.
Ceauşescu, Ilie, 1987, *Independence: A Fundamental Aim of the Romanian People*, Editura Militară, Bucureşti.
Chiorean, Andru, 2011, „În apărarea «omului nou»: cenzori şi cenzură instituţională în România comunistă", în Vasile Boari, Alexandru Câmpeanu şi Sergiu Gherghina (coord.), *Proiectul uman comunist: de la discursul ideologic la realităţile sociale* (pp. 232-254), Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca.
Clark, Roland, 2015, *Sfântă tinereţe legionară. Activismul fascist în România interbelică*, traducere de Marius-Adrian Hazaparu, Polirom, Iaşi.

Condurachi, Emil, 1982, „Burebista – personalitate de primă mărime a lumii antice”, în George Potra, Şerban Stati şi Constantin Crişan (coord.), *Trepte de civilizaţie românească* (pp. 46-58), Editura Politică, Bucureşti.

Copilaş, Emanuel, 2012a, „Comunişti «nativi» *versus* comunişti «moscoviţi». Strategii de reconstruire identitară a naţional-comunismului în România postcomunistă”, în Sergiu Gherghina şi Sergiu Mişcoiu (coord.), *Miturile politice în România contemporană* (pp. 151-180), Institutul European, Iaşi.

Copilaş, Emanuel, 2012b, *Geneza leninismului romantic. O perspectivă teoretică asupra orientării internaţionale a comunismului românesc, 1948-1989*, Institutul European, Iaşi.

Copilaş, Emanuel, 2014, *Incursiuni în istoria politică şi intelectuală a secolului XX*, Adenium, Iaşi.

Copilaş, Emanuel, 2015a, *Naţiunea socialistă. Politica identităţii în Epoca de Aur*, Polirom, Iaşi.

Copilaş, Emanuel, 2015b, „Naţionalismul de dreapta în România postcomunistă: implicaţii ideologice şi impact politic”, în Sergiu Mişcoiu şi Valentin Naumescu (eds.), *What Is Left From the Left-Right Cleavage? A Comparative Perspective*, Editura Institutului de Ştiinţe Politice şi Relaţii Internaţionale, Bucureşti.

Copilaş, Emanuel, 2017, *Cetăţenii şi revoluţia. Contradicţii între partid şi stat în Epoca de Aur*, Cetatea de Scaun, Târgovişte.

Costache, Brînduşa, 2012, *Activitatea României în Consiliul de Ajutor Economic Reciproc, 1949-1974*, Academia Română, Institutul Naţional pentru Studiul Totalitarismului, Bucureşti.

Crampton, R.J., 2002, *Europa Răsăriteană în secolul al XX-lea… şi după*, traducere de Cornelia Bucur, Curtea Veche, Bucureşti.

Crişan, Constantin, 1982, „Civilizaţia românească şi spiritul universal”, în George Potra, Şerban Stati şi Constantin Crişan (coord.), *Trepte de civilizaţie românească* (pp. 232-250), Editura Politică, Bucureşti.

Daicoviciu, Hadrian, 1968, *Dacii*, Editura pentru Literatură, Bucureşti.

Deletant, Dennis, 1998a, „Between Tradition and Modernity”, în Dennis Deletant şi Maurice Pearton, *Romania Observed: Studies in Contemporary Romanian History* (pp. 318-332), Editura Enciclopedică, Bucureşti.

Deletant, Dennis, 1998b, „Fatalism and Pasiveness in Romania”, în Deletant şi Maurice Pearton, *Romania Observed: Studies in Contemporary Romanian History* (pp. 333-351), Editura Enciclopedică, Bucureşti.

Djilas, Milovan, 1957, *The New Class: An Analysis of the Communist System*, Thames and Hudson, Londra.

Drăgan, Iosif Constantin, 1976, *Noi, tracii. Istoria multimilenară a neamului românesc*, vol. I, Scrisul Românesc, Craiova.

Fischer, Mary Ellen, 1989, *Nicolae Ceauşescu: A Study in Political Leadership*, Lynne Riener Publishers, Boulder şi Londra.

Funar, Gheorghe, 2015, *Aflăm adevărul despre biografia Fiului lui Dumnezeu?*, Gedo, Cluj-Napoca.

Gellner, Ernest, 1993, *Nations and Nationalism*, Blackwell Publishers, Oxford.

Gheorghiu, Mihnea, 1982, „Personalitatea României contemporane", în George Potra, Şerban Stati şi Constantin Crişan (coord.), *Trepte de civilizaţie românească* (pp. 289-301), Editura Politică, Bucureşti.

Gilberg, Trond, 1990, *Nationalism and Communism in Romania: The Rise and Fall of Ceausescu's Personal Dictatorship*, Westview Press, Boulder, San Francisco şi Oxford.

Gillet, Olivier, 2001, *Religie şi naţionalism. Ideologia Bisericii Ortodoxe Române sub regimul comunist*, traducere de Mariana Petrişor, Compania, Bucureşti.

Gramsci, Antonio, 1969, *Opere alese*, traducere de Eugen Costescu, Editura Politică, Bucureşti.

Gregor, A. James, 1997, *Interpretations of Fascism*, Transaction Publishers, New Brunswick şi Londra.

Gregor, A. James, 2002, *Feţele lui Ianus. Marxism şi fascism în secolul XX*, traducere de Liviu Bleoca, Univers, Bucureşti.

Grosser, Alfred, 1999, *Occidentalii. Ţările Europei şi Statele Unite după război*, traducere de Dragoş Stoenescu, Du Style, Bucureşti.

Guibernau, Montserrat, 1996, *Nationalisms: The Nation-State and Nationalism in the Twentieth Century*, Polity Press, Cambridge.

Hegel, G.W.F., 1822-1831/1963, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, traducere de D.D. Roşca, Editura Academiei Populare Române, Bucureşti.

Hegel, G.W.F., 1812/1966, *Ştiinţa logicii*, traducere de D.D. Roşca, Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti.

Heinen, Armin, 2006, *Legiunea „Arhanghelul Mihail". O contribuţie la problema fascismului internaţional*, traducere de Cornelia şi Delia Eşianu, Humanitas, Bucureşti.

Hermet, Guy, 2007, *Sociologia populismului*, traducere de Dan Burcea, Artemis, Bucureşti.

Hitchins, Keith, 1995, „Orthodoxism: Polemics over ethnicity and religion in interwar Romania", în Ivo Banac şi Katherine Verdery (eds.), *National Character and National Ideology in Interwar Eastern Europe* (pp. 135-156), Yale Center for International and Area Studies, New Haven.

Hitchins, Keith, 2013a, *Românii. 1774-1866*, traducere de George Potra şi Delia Răzdolescu, Humanitas, Bucureşti.

Hitchins, Keith, 2013b, *România. 1866-1947*, traducere de George Potra şi Delia Răzdolescu, Humanitas, Bucureşti.

Hobsbawm, E.J., 1997, *Naţiuni şi naţionalism din 1780 până în prezent. Program, mit, realitate*, traducere de Diana Stanciu, Arc, Chişinău.

Huch, Ricarda, 2011, *Romantismul german. Ecloziune, expansiune şi decădere*, traducere de Viorica Nişcov, Humanitas, Bucureşti.

Iliescu, Adrian-Paul, 2006, *Anatomia răului politic*, Editura Fundaţiei Culturale Ideea Europeană, Bucureşti.

Jacobini, H.B., 1987, „International law, defense and aspects of Romanian military doctrine", *International Journal of Romanian Studies*, nr. 1: 85-103.

Johnson, Chalmers, 1970, „Comparing communist nations", în Chalmers Johnson (ed.), *Change in Communist Systems* (pp. 1-32), Stanford University Press, Palo Alto.

Jones, Christopher D., 1981, *Soviet Influence in Eastern Europe: Political Autonomy and the Warsaw Pact*, Praeger Publishers, New York.

Jowitt, Ken, 1993, *New World Disorder: The Leninist Extinction*, University of California Press, Berkeley.

Karnoouh, Claude, 2014, *Raport asupra postcomunismului şi alte eseuri incorecte politic*, traducere de Teodora Dumitru, Alexandria Publishing House, Suceava.

Kymlicka, Will, 2001, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford University Press, New York.

Laclau, Ernesto, 2003, „Universalism, particularism and the question of identity", în Linda Martín Alcoff şi Eduardo Mendieta (eds.), *Identities: Race, Class, Gender, and Nationality* (pp. 360-368), Blackwell Publishing, Malden şi Oxford.

Laclau, Ernesto, 2007, *Emancipation(s)*, Verso Books, Londra şi New York.

Laclau, Ernesto, 2012a, „Construind universalitatea", în Judith Butler, Ernesto Laclau şi Slavoj Žižek, *Contingenţă, hegemonie, universalitate* (pp. 376-409), traducere de Mircea Vlad, Tact, Cluj-Napoca.

Laclau, Ernesto, 2012b, „Identitate şi hegemonie: rolul universalităţii în constituirea logicii politice”, în Judith Butler, Ernesto Laclau şi Slavoj Žižek, *Contingenţă, hegemonie, universalitate* (pp. 76-132), traducere de Mircea Vlad, Tact, Cluj-Napoca.

Laclau, Ernesto, Chantal Mouffe, 2001, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso Books, Londra şi New York.

Lampe, John, 2004, „Frontieră imperială sau periferie capitalistă? Despre cum trebuie definită înapoierea balcanică între 1520 şi 1914”, în Daniel Chirot (coord.), *Originile înapoierii în Europa de Est* (pp. 219-262), Corint, Bucureşti.

Linz, Juan J., Alfred Stepan, 2011, *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Maiorescu, Titu, 1981, *Scrieri din tinereţe*, Dacia, Cluj-Napoca.

Mamina, Alexandru, 2007, *Structurile intelectuale ale romantismului revoluţionar şi contrarevoluţionar*, Cetatea de Scaun, Târgovişte.

Marcuse, Herbert, 1977, *Scrieri filosofice*, traducere de Ion Herdan, Sorin Vieru, Vasile Dem. Zamfirescu, Editura Politică, Bucureşti.

Marinescu, C.Gh., Al. Tănase, 1982, *Conştiinţa naţională şi valorile patriei*, Junimea, Iaşi.

Marx, Karl, 1949, „Rezultatele viitoare ale guvernării britanice în Indii”, în Karl Marx şi Friedrich Engels, *Opere alese*, vol. I, pp. 348-355, traducere colectivă, Editura Partidului Muncitoresc Român, Bucureşti.

Marx, Karl, 1867/1957, *Capitalul. Critica economiei politice*, traducere colectivă, vol. I: *Procesul de producţie al capitalului*, Editura de Stat pentru Literatură Politică, Bucureşti.

Marx, Karl, Friedrich Engels, 1848/2006, *Manifestul Partidului Comunist*, Nemira, Bucureşti.

Mastny, Vojtech, 1998, *The Cold War and Soviet Insecurity: The Stalin Years*, Oxford University Press, New York.

Matei, Sorin Adam, 2007, *Boierii minţii. Intelectualii români între grupurile de prestigiu şi piaţa liberă a ideilor*, Compania, Bucureşti.

Mazilu, Dumitru, 1978, *Independenţa naţională. Gândire şi acţiune românească*, Editura Militară, Bucureşti.

Montias, Michael, 1964, „Background and origins of the Rumanian dispute with Comecon”, *Soviet Studies*, 2 (16): 125-151.

Montias, Michael, 1967, *Economic Development in Communist Rumania*, The MIT Press, Cambridge.

Morar-Vulcu, Călin, 2007, *Republica îşi făureşte oamenii. Construcţia identităţilor politice în discursul oficial în România, 1948-1965*, Eikon, Cluj-Napoca.

Moraru, Constantin, 2008, *Politica externă a României. 1958-1964*, Editura Enciclopedică, Bucureşti.

Murăraşu, D., 1931/1999, *Naţionalismul lui Eminescu*, Atos, Bucureşti.

Murgescu, Bogdan, 2010, *România şi Europa. Acumularea decalajelor economice (1500-2010)*, Polirom, Iaşi.

Nairn, Tom, 1994, „The maladies of development", în John Hutchinson şi Anthony Smith (eds.), *Nationalism* (pp. 70-76), Oxford University Press, Oxford şi New York.

Neumann, Victor, 2010, „Neam şi popor. Noţiunile etnocentrismului românesc", în Victor Neumann şi Armin Heinen (editori), *Istoria României prin concepte. Perspective alternative asupra limbajelor social-politice* (pp. 379-400), Polirom, Iaşi.

Neumann, Victor, 2013, *Essays on Romanian Intellectual History*, Institutul European, Iaşi.

Oommen, T.K., 1997, *Citizenship, Nationality and Ethnicity*, Polity Press, Cambridge.

Ornea, Z., 1971, *Sămănătorismul*, Minerva, Bucureşti.

Ornea, Z., 1980, *Tradiţionalism şi modernitate în deceniul al treilea*, Eminescu, Bucureşti.

Ornea, Z., 1996, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti.

Papahagi, Marian, 1995, „The «National Essence» in Interwar Romanian Literary Life", în Ivo Banac şi Katherine Verdery (eds.), *National Character and National Ideology in Interwar Eastern Europe* (pp. 157-180), Yale Center for International and Area Studies, New Haven.

Papu, Edgar, 1977, *Din clasicii noştri*, Eminescu, Bucureşti.

Pasti, Vladimir, 2006, *Noul capitalism românesc*, Polirom, Iaşi.

Poenaru, Florin, Costi Rogozanu (coord.), 2014, *Epoca Traian Băsescu*, Tact, Cluj-Napoca.

Polanyi, Karl, 1944/2013, *Marea transformare. Originile politice şi economice ale epocii noastre*, traducere de Ciprian Şiulea, Tact, Cluj-Napoca.

Polgár, Alexandru, 2015, *Politică*, Idea Design & Print, Cluj-Napoca.

Popescu, Dumitru, 1975, „Identitatea şi universalitatea artei noastre", în Pompiliu Marcea (coord.), *Naţional şi universal* (pp. 289-301), Eminescu, Bucureşti.

Popişteanu, Cristian, 1982, „Istorie şi morală”, în George Potra, Şerban Stati şi Constantin Crişan (coord.), *Trepte de civilizaţie românească* (pp. 251-258), Editura Politică, Bucureşti.

Potra, George, 1982, „Noi”, în George Potra, Şerban Stati şi Constantin Crişan (coord.), *Trepte de civilizaţie românească* (pp. 9-45), Editura Politică, Bucureşti.

Preda, Gavril, 2001, „Reacţia oficialităţilor româneşti la «Planul Valev»”, în Romulus Rusan (coord.), *Anii 1961-1972: ţările Europei de Est între speranţele reformei şi realitatea stagnării* (pp. 500-510), Fundaţia Academia Civică, Bucureşti.

Radu, Alexandru, 2015, *Civilizaţia română modernă neîmplinită. Un eseu postlovinescian*, Adenium, Iaşi.

Răducu, Constantin, Ecaterina Deliman, 1983, *Dimensiunea contemporană a patriotismului revoluţionar socialist*, Editura Politică, Bucureşti.

Râmbu, Nicolae, 2001, *Romantismul filosofic german*, Polirom, Iaşi.

Rizescu, Victor, 2012, *Tranziţii discursive. Despre agende culturale, istorie intelectuală şi onorabilitate ideologică după comunism*, Corint, Bucureşti.

Roiban, Cristian, 2014, *Ideologie şi istoriografie: protocronismul*, Editura Universităţii de Vest, Timişoara.

Sdrobiş, Dragoş, 2015, *Limitele meritocraţiei într-o societate agrară. Şomaj intelectual şi radicalizare politică a tineretului în România interbelică*, Polirom, Iaşi.

Shafir, Michael, 1985, *Romania: Politics, Economics and Society. Political Stagnation and Simulated Change*, Francess Pinter, Londra.

Shafir, Michael, 2002, *Între negare şi trivializare prin comparaţie. Negarea Holocaustului în ţările postcomuniste din Europa Centrală şi de Est*, Polirom, Iaşi.

Shafir, Michael, 2007, „Constantin Dobrogeanu-Gherea: Wrong time, wrong face, wrong place”, *Studia Europaea*, nr. 2: 5-48.

Sîrbu, Adrian şi Alexandru Polgár (coord.), 2009, *Genealogii ale postcomunismului*, Idea Design & Print, Cluj.

Solonari, Vladimir, 2015, *Purificarea naţiunii. Dislocări forţate de populaţie şi epurări etnice în România lui Ion Antonescu, 1940-1944*, traducere de Cătălin Drăcşineanu, Polirom, Iaşi.

Soulet, Jean-François, 1998, *Istoria comparată a statelor comuniste din 1945 până în zilele noastre*, traducere de Silvia Abişteanu şi Ana Zbarcea, Polirom, Iaşi.

Soulet, Jean-François, 2008, *Istoria Europei de Est de la al Doilea Război Mondial până în prezent*, traducere de Marius Roman, Polirom, Iaşi.

Stanomir, Ioan, 2000, *Reacţiune şi conservatorism. Eseu asupra imaginarului politic eminescian*, Nemira, Bucureşti.

Storfa, Joachim-Peter, 2003, *Scrierile politice ale lui Mihai Eminescu*, traducere de Maria Sass, Paideia, Bucureşti.

Şiulea, Ciprian, 2003, *Retori, simulacre, imposturi. Cultură şi ideologii în România*, Compania, Bucureşti.

Tamás, Gáspár Miklós, 2001, *Idola tribus*, traducere de Marius Tabacu şi Ştefan Borbély, Dacia, Cluj-Napoca.

Tamás, Gáspár Miklós, 2014, *Postfascism şi anticomunism. Intervenţii filosofico-politice*, traducere de Teodora Dumitru şi Attila Szigeti, Tact, Cluj-Napoca.

Tănase, Stelian, 2006, *Elite şi societate. Guvernarea Gheorghiu-Dej. 1948-1965*, Humanitas, Bucureşti.

Tismăneanu, Vladimir, 2013, *Diavolul în istorie. Comunism, fascism şi câteva lecţii ale secolului XX*, traducere de Marius Stan, Humanitas, Bucureşti.

Totok, William, Elena-Irina Macovei, 2016, *Între mit şi bagatelizare. Despre reconsiderarea critică a trecutului, Ion Gavrilă Ogoranu şi rezistenţa armată anticomunistă din România*, Polirom, Iaşi.

Trencsényi, Balász, 2010, „Conceptualizarea caracterului naţional în tradiţia intelectuală românească", în Victor Neumann şi Armin Heinen (editori), *Istoria României prin concepte. Perspective alternative asupra limbajelor social-politice* (pp. 339-378), Polirom, Iaşi.

Tucker, Robert C., 1969, *The Marxian Revolutionary Idea*, George Allen & Unwin, Londra.

Ţăranu, Liviu, 2007, *România în Consiliul de Ajutor Economic Reciproc. 1949-1965*, Editura Enciclopedică, Bucureşti.

Verdery, Katherine, 1991, *National Ideology under Socialism: Identity and Cultural Politics in Ceauşescu's Romania*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles şi Oxford.

Verdery, Katherine, 1995, „National ideology and national character in interwar Romania", în Ivo Banac şi Katherine Verdery (eds.), *National Character and National Ideology in Interwar Eastern Europe* (pp. 103-134), Yale Center for International and Area Studies, New Haven.

Viroli, Maurizio, 2002, *Din dragoste de patrie. Un eseu despre patriotism şi naţionalism*, traducere de Mona Antohi, Humanitas, Bucureşti.

Voiculescu, Marin, 1985, *Eternitatea spiritului românesc*, Junimea, Iaşi.

Wallerstein, Immanuel, 2011, *The Modern World-System IV: Centrist Liberalism Triumphant, 1789-1914*, University of California Press, Berkeley şi Los Angeles.
Zamfir, Cătălin, 2004, *O analiză critică a tranziţiei. Ce va fi „după”*, Polirom, Iaşi.
Zelea Codreanu, Corneliu, 1993, *Legiunea pentru supravieţuirea fiinţei naţionale*, Editura Fundaţiei Buna Vestire, Bucureşti.
Zeletin, Ştefan, 1998, *Din ţara măgarilor. Însemnări*, Nemira, Bucureşti.
Zwick, Peter, 1983, *National Communism*, Westview Press, Boulder.

Interviuri, memorialistică, jurnale

Andrei, Ştefan, 2011, *Stăpânul secretelor lui Ceauşescu. I se spunea Machiavelli. Ştefan Andrei în dialog cu Lavinia Betea*, Adevărul Holding, Bucureşti.
Gaston Marin, Gheorghe, 2003, *Consemnări*, Semne, Bucureşti.
Ianoşi, Ion, 2012, *Internaţionala mea. Cronica unei vieţi*, Polirom, Iaşi.
Rostás, Zoltán, 2000, *Monografia ca utopie. Interviuri cu Henri H. Stahl*, Paideia, Bucureşti.

Documente

Banu, Florian, Liviu Ţăranu, 2004, *Aprilie 1964. „Primăvara de la Bucureşti”. Cum s-a adoptat „Declaraţia de independenţă” a României?*, Editura Enciclopedică, Bucureşti.
Buga, Vasile, 2012, *O vară fierbinte în relaţiile româno-sovietice. Convorbirile de la Moscova din iulie 1964*, Academia Română, Institutul Naţional pentru Studiul Totalitarismului, Bucureşti.
Cătănuş, Dan, 2004, *Între Beijing şi Moscova. România şi conflictul sovieto-chinez*, vol. I: *1957-1965*, Academia Română, Institutul Naţional pentru Studiul Totalitarismului, Bucureşti.
Ceauşescu, Nicolae, 1989a, *Creşterea rolului conducător al partidului – necesitate obiectivă a făuririi societăţii socialiste*, Editura Politică, Bucureşti.
Ceauşescu, Nicolae, 1989b, *Raport la cel de-al XIV-lea Congres al Partidului Comunist*, Editura Politică, Bucureşti.

Croitor, Mihai, 2012, *În umbra Kremlinului. Gheorghe Gheorghiu-Dej şi geneza Declaraţiei din Aprilie 1964*, Mega, Cluj-Napoca.
King, Robert, 1971, „Rumanian concern for national minorities", *Background Report. Romania*, nr. 19, 23 iulie, Arhiva 1989.
Retegan, Mihai, Alexandru Duţu, 2004, *Război politic în blocul comunist*, vol. II, Tritonic, Bucureşti.
Shafir, Michael, 1989, „Xenophobic communism: The case of Bulgaria and Romania", *Background Report. Romania*, nr. 112, 27 iunie, Arhiva 1989.
*** 1971, *Selected Readings from the Works of Mao Tsetung*, Foreign Language Press, Beijing.
*** 1972, *Naţiunea socialistă*, Editura Politică, Bucureşti.
*** 1972, *PCR – continuator al luptei revoluţionare şi democratice a poporului român, al tradiţiilor înaintate ale mişcării muncitoreşti şi socialiste*, Editura Politică, Bucureşti.
*** 1978, *Rolul şi locul omului în construcţia societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, Editura Politică, Bucureşti.

Publicistică

Vadim Tudor, Corneliu, 1983, *Idealuri*, Eminescu, Bucureşti.
Zamfirescu, Dan, 1985, *Un om pentru istorie*, Eminescu, Bucureşti.

Propagandă

Bellu, Niculae, 1949, *Naţionalismul burghez şi internaţionalismul proletar. Ce este patriotismul*, Editura Partidului Muncitoresc Român, Bucureşti.
Crişan, Ion Horaţiu, 1977, *Statul geto-dac*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.
Hurezeanu, Damian, 1980, „Cunoaşterea istoriei patriei – factor important al dezvoltării conştiinţei de sine a poporului, condiţie a asimilării a ceea ce a fost înaintat, cu adevărat revoluţionar în trecutul său", în *Probleme fundamentale ale educaţiei revoluţionare, patriotice, socialiste a maselor, ale activităţii politico-ideologice a PCR* (pp. 190-197), Secţia Propagandă a CC al PCR, Bucureşti.

1. Se poate discuta dacă între perenialismul istoric al lui Hobsbawm şi primordialismul esenţialist, promovat adesea în „tinerele naţiuni”, precum România, diferenţa este doar de grad sau de esenţă.
2. Scenariul pare să se repete, în alt context, şi în prezent. După aproape două decenii de occidentalism militant, care a orientat tranziţia postcomunistă spre integrarea euroatlantică, acum, după atingerea acestui obiectiv, priorităţile încep să se reorienteze spre interior, iar mişcările autohtoniste (traco-dacism, ortodoxism, dar şi naţionalism economic) revin la modă.

Capitalism postcomunist *à la roumaine*?[1]*

Cătălin Augustin Stoica

Recentele scandaluri de corupţie la nivel înalt au fost invocate de diverşi analişti ca dovezi suplimentare ale „excepţionalismului românesc”, mai ales în ceea ce priveşte noua ordine economică postcomunistă. De pe aceste poziţii, capitalismul autohton este *altfel* decât cel din Vest – ceea ce este un truism! Capitalismul vestic la care se referă această comparaţie este însă, cel mai adesea, o versiune idealizată a sa. Acesta ar fi bazat exclusiv pe libera concurenţă, domnia legii, raţionalitate, proprietate(a) privată (a majorităţii companiilor), un stat minimal, dar eficient din punct de vedere administrativ şi absenţa oricăror interferenţe (corupte sau nu) ale politicului pe piaţă. Într-o astfel de ordine economică idealizată, succesul în afaceri este dat exclusiv de competenţe manageriale, calificări, merite, spirit inovator, specularea (în sens pozitiv) a oportunităţilor oferite de piaţă, cumpătare (în sensul unui ascetism de tip protestant) şi reinvestirea profitului. Acest „capitalism adevărat” reproduce însă mai degrabă imaginea ideală a capitalismului inspirat din liberalismul clasic decât pe aceea a unui *really existing capitalism* din zilele noastre: stat minimal/statul

ca „paznic de noapte”, superioritatea absolută a proprietăţii private în raport cu oricare alte forme de proprietate, glorificarea capacităţii de autoreglare a pieţei, drepturi şi beneficii sociale cât mai reduse pentru muncitori, individualism (şi nu solidaritate socială) etc.

La noi, potrivit aceloraşi analişti cu o prezenţă ubicuă în spaţiul public, noua ordine economică se bazează pe cu totul alte criterii şi resurse, iar acest lucru se datorează existenţei unui stat (încă) supradimensionat, cu raţionalitate administrativă scăzută şi legăturilor oneroase între politic şi economic, unde prevalează criterii particulariste (politice şi/sau personale) ca elemente definitorii ale obţinerii de profit. Această imagine a capitalismului postcomunist autohton pare să corespundă, în negativ, imaginii idealizate a capitalismului occidental.

În opinia celor care deplâng inexistenţa unui capitalism „adevărat” în România, de vină pentru această situaţie ar fi regimul lui Ceauşescu (trecutul apropiat), reproducerea masivă a fostelor elite comuniste (în sensul de supravieţuire miraculoasă a elitelor în ciuda violenţei căderii regimului comunist), incompetenţa administrativă, goana după profit cu orice preţ etc. – toate acestea fiind, la rândul lor, moşteniri de „mentalitate comunistă”. Pe scurt, capitalismul românesc actual este *astfel* din cauza „grelei moşteniri” comuniste, a reproducerii elitelor sale, la nivel de conducere, şi a mentalităţilor sale, la nivel de mase – ceea ce este o exagerare!

„Excepţionalismul” în sens negativ al capitalismului românesc postcomunist îşi are, în bună parte, originea într-o viziune teleologică şi unidimensională asupra perioadei post-1990 (vezi şi Stark, 1990). Bunăoară, termenul *tranziţie* ar implica evoluţia ţărilor din Centrul şi Estul Europei de la „comunism” la „regimuri democratice şi economie de piaţă”. Problema e că, pe de o parte,

deşi aparţineau aşa-numitului bloc comunist, existau diferenţe instituţionale notabile între ţări precum Polonia, Ungaria, România sau fosta Cehoslovacie. Pe de altă parte, perioada post-1990 a cunoscut multe sinuozităţi, iar căile de reformă economică şi politică au fost diferite (Stark şi Bruszt, 1998, 2001), ducând la configuraţii politico-economice diferite. Din acest motiv, în literatura internaţională, sintagma *tranziţie postcomunistă* este utilizată cu precauţie sau a fost înlocuită cu una neutră, *transformări postsocialiste*. Mai mult, se pare că această „tranziţie" unidimensională poate cunoaşte şi elemente sau chiar perioade de reversibilitate, cum este cazul relativ recent al Ungariei sub Viktor Orbán şi, într-o anumită măsură, al Poloniei Partidului Lege şi Dreptate al fraţilor Kaczyński – deşi aceste ţări au reprezentat mulţi ani un exemplu de transformări postcomuniste reuşite.

Desigur, ordinea economică din România diferă de viziunea idealizată a capitalismului, schiţată anterior, însă existenţa unei diversităţi a modelelor reale ale capitalismului reprezintă şi ea un truism (vezi la acest punct analiza clasică a lui Weber, 1968, sau viziunea lui Esping-Andersen, 1990, privind varietatea regimurilor capitaliste). Sunt deci de părere că trăsăturile capitalismului local postcomunist trebuie examinate şi specificate de o manieră sistematică şi fără a glorifica virtuţile unor modele („capitalismul vestic" ori cel „adevărat"). O astfel de abordare ne va releva faptul că noua ordine economică din România nu reprezintă o excepţie. Pe de o parte, fenomene asociate capitalismului politic, caracteristic şi României, sunt întâlnite şi în trecutul precomunist al ţării (îndeosebi în prima jumătate a secolului XX). Pe de altă parte, capitalismul politic a fost şi încă este prezent – cu o amploare mai redusă, e drept – în Polonia, Ungaria sau Cehia.

Abordarea mea în cele de faţă porneşte de la perspectiva neoinstituţionalistă şi se concentrează asupra conceptelor de *izomorfism* instituţional şi *decuplare*[2]. Din acest punct de vedere, argumentul meu are pe fundal următoarea constatare: după 1990, România a trecut printr-o serie de schimbări instituţionale „izomorfice". Lucru deloc surprinzător altminteri, căci, după cum remarca John Meyer, „naţiunile aflate la periferie manifestă un grad mult mai înalt de izomorfism – din punctul de vedere al formelor administrative sau tiparelor economice – decât l-ar putea prezice toate teoriile sistemului mondial modern de diviziune a muncii" (Meyer, 1981, *apud* DiMaggio şi Powell, 1991: 70).

Schimbările instituţionale izomorfice invocate în cazul României au rezultat din combinarea următoarelor mecanisme: 1) *izomorfism coercitiv*, indus de o autoritate percepută/autorităţi percepute ca legitime (iniţial „Vestul civilizat", apoi UE, FMI, SUA, NATO etc.); 2) *izomorfism mimetic*, ce implică adoptarea unor modele de „succes" în condiţii de incertitudine ridicată (vezi, pentru aceste tipuri de schimbări, DiMaggio şi Powell, 1991; pentru detalierea subtipurilor de izomorfism coercitiv, vezi Scott, 1991). Indiferent de tipul lor, schimbările izomorfice instituţionale generează rezistenţă, manifestată adesea prin *decuplare instituţională* şi caracterizată prin supravieţuirea vechilor practici în contextul unor forme organizaţionale sau instituţionale nou-adoptate. Coliziunea dintre noi forme instituţionale şi vechi practici poate da naştere unor „efecte perverse" în sensul conferit acestora de Raymond Boudon: efecte neintenţionate şi de sens contrar intenţiilor actorilor sociali (1998).

Capitalism(e) în Centrul şi Estul Europei: puncte de vedere

Tranziţia la economia de piaţă s-a bucurat de foarte multă atenţie în spaţiul public şi mai ales în cel academic. Efectele adoptării sistemului economiei de piaţă (*marketization*) au făcut obiectul unei dezbateri viguroase, generată de articolul din 1989 al lui Victor Nee, „A Theory of Market Transition", o contribuţie devenită între timp clasică în sociologia americană. Pe baza datelor unui sondaj efectuat în partea rurală a provinciei Fujian din China, Nee susţine că introducerea mecanismelor de piaţă a dus la erodarea privilegiilor şi puterii membrilor conducerii locale a Partidului Comunist (aşa-numitele „cadre de partid"). Conform sociologului american, principalii beneficiari ai adoptării sistemului economiei de piaţă sunt agricultorii independenţi şi alţi mici întreprinzători, şi nu cadrele de partid. Este important de menţionat însă că Nee nu şi-a propus să identifice originile sociale ale noilor antreprenori, ci s-a axat pe consecinţele intrării în sectorul privat pentru fostele cadre de partid şi pentru oamenii obişnuiţi, consecinţe reflectate prin inegalitatea veniturilor.

Studiul lui Nee a fost criticat din mai multe perspective. Pe de o parte, unii observatori ai Chinei (de exemplu, Bian şi Logan, 1996; Lin, 1995; Oberschall, 1996; Walder, 1992, 1996, 2002a, 2002b; Wank, 1999a, 1999b) au susţinut că, dimpotrivă, introducerea mecanismelor de piaţă sporeşte, şi nu erodează puterea cadrelor de partid. Pe de altă parte, concluziile lui Nee (1989, 1991) au fost contestate de cercetătorii care studiază Europa de Est. Aceştia au demonstrat cu dovezi empirice că în Ungaria (Hankiss, 1990; Róna-Tas, 1994; Stark, 1990, 1992, 1996), în Polonia (Staniszkis, 1991) şi în Rusia (Eyal, Szelényi şi Townsley, 1998; Hanley,

Yershova şi Anderson, 1995), foştii politicieni comunişti se numără printre câştigătorii tranziţiei. Polemica dintre Nee şi alţi sociologi a atins punctul culminant în 1996, în aşa-numita „dezbatere despre tranziţia la economia de piaţă", găzduită în paginile *American Journal of Sociology* (vezi Fligstein, 1996a; Nee, 1996; Oberschall, 1996; Stark, 1996; Szelényi şi Kostello, 1996; Walder, 1996).

O parte din cercetările menţionate mai sus prezintă, la rândul lor, o serie de neajunsuri. În primul rând, dezbaterea despre tranziţia la economia de piaţă a avut loc în absenţa unui cadru teoretic unitar care să permită comparaţii relevante între China (ţară formal comunistă) şi Europa de Est, unde Partidul Comunist şi-a pierdut monopolul puterii. În al doilea rând, bazându-se exclusiv pe concepte foarte generale, cum ar fi „plan" şi „piaţă", o parte din cercetătorii tranziţiei au ignorat diferenţele instituţionale dintre fostele ţări comuniste, care au adoptat sistemul economiei de piaţă, şi principiile democratice de organizare politică (Walder, 2002a). Mai exact, cu unele excepţii notabile (Eyal *et al.*, 1998; Walder, 2003), studiile inspirate de „teoria tranziţiei la economia de piaţă" formulată de Nee nu reuşesc să identifice condiţiile politice şi instituţionale care ar putea explica de ce fostele elite comuniste din anumite ţări (*i.e.* Bulgaria şi România) au avut o rată de supravieţuire superioară celor din alte ţări (*i.e.* Ungaria, Polonia sau Cehia). Dintr-un punct de vedere mai general, întreaga „dezbatere privind tranziţia la economia de piaţă" conţine un paradox, deoarece, după cum ne învaţă istoria, nu s-a văzut schimbare revoluţionară care să ducă la o reorganizare completă şi radicală a structurii sociale a unei societăţi. De-a lungul istoriei, fostele elite şi/sau odraslele lor s-au dovedit a fi cât se poate de rezistente, supravieţuind celor mai multe schimbări revoluţionare. În plus, puţine reviste academice prestigioase sunt dispuse să

publice studii din care reiese că succesul generaţiilor anterioare tinde să contribuie la succesul generaţiilor următoare, la fel ca în Vest. Şi totuşi, ce i-a făcut pe sociologi să dezbată atât de îndelung rezultatele tranziţiei la economia de piaţă? Ce anume a stârnit furia anumitor cercetători puşi în faţa ascensiunii fulminante a foştilor politicieni comunişti, a resurselor aferente reţelelor sociale din care aceştia fac parte şi de care se bucură şi a metehnelor din trecut?

Interesul (şi indignarea morală) al cercetătorilor faţă de supravieţuirea fostei clase politice comuniste se explică prin faptul că, şi în România, şi în alte ţări est-europene, regimul comunist a fost impus cu forţa de Uniunea Sovietică la sfârşitul celui de-al Doilea Război Mondial. Prin urmare, în măsura în care vechiul sistem este perceput ca ilegitim, roadele pe care anumiţi indivizi (*i.e.* demnitari ai fostului regim) continuă să le culeagă apar la rândul lor ca ilegitime şi necinstite.

În sfârşit, modul în care unii sociologi au folosit tipologii precum „capitalismul raţional" sau „capitalismul politic" în analiza parcursurilor postcomuniste deviază întru câtva de la definiţia clasică a respectivelor tipologii. Prin urmare, sunt de acord cu Ganev (2009: 650), care susţine că o întoarcere la înţelesul iniţial al „capitalismului politic" poate „clarifica aspectele ascunse şi complexe ale postcomunismului şi poate nuanţa înţelegerea unui spectru larg de dovezi empirice".

Capitalism politic: precizări şi nuanţări

Dat fiind că în centrul analizei se află conceptul de *capitalism politic*, încep prin a discuta diferitele sale accepţiuni aşa cum apar

ele în studiile despre postcomunism şi în scrierile lui Max Weber. Mă voi opri asupra contribuţiilor clasice ale lui Weber, precum şi asupra excelentelor analize ale lui Swedberg (1998) şi Ganev (2009) pe această temă. După cum am menţionat deja, au existat cercetători care s-au îndoit de faptul că prăbuşirea socialismului de stat va duce la un capitalism raţional, de tip occidental. Staniszkis (1991) a afirmat că la capătul tranziţiei postcomuniste ne aşteaptă de fapt capitalismul politic: o ordine economică şi politică în care foştii demnitari comunişti vor controla şi vor privatiza resursele publice în beneficiu personal. Staniszkis (1991: 129) a discutat modul în care, spre sfârşitul anilor ’80, membri ai elitei comuniste din Polonia şi-au folosit relaţiile personale şi informaţiile obţinute în virtutea funcţiei publice în activităţi de intermediere, mai ales în domeniul exporturilor efectuate de întreprinderile de stat. În mod similar, Hankiss (1990) şi Stark (1990) arătau că, în Ungaria, membrii elitei administrative comuniste au fost printre primii câştigători ai tranziţiei, prin convertirea puterii decizionale ori a capitalului politic în putere economică. Una dintre formulele foarte răspândite de transformare a puterii politice în putere economică a fost subcontractarea în favoarea unor mici firme private în care directorii de întreprinderi de stat deţineau acţiuni sau părţi sociale, direct sau prin interpuşi (Verdery, 1996: 211).

Odată privatizarea demarată, valorificarea resurselor asociate unor înalte poziţii administrative a cunoscut un şi mai mare avânt: „Privatizarea întreprinderilor de stat a permis elitelor deţinătoare de informaţii privilegiate şi de relaţii avantajoase să-şi convertească drepturile de proprietate *de facto* limitate (…) în drepturi *de jure*, cu un grad mai mare de inalienabilitate” (Feige, 1997: 29). În Polonia, acest proces a fost denumit în mod sugestiv „transformarea nomenclaturiştilor în proprietari” (Staniszkis, 1991: 129). Regăsim

acelaşi fenomen descris şi ca „antrepratciki” (o combinaţie de „antreprenori” şi „aparaticiki” – Verdery, 1996: 33), „cleptocraţie” sau „capitalism cu faţă de tovarăş” (Frydman, Murphy şi Rapaczynski, 1998). Toate aceste imagini se înscriu în categoria abordărilor de tip „dependenţă de trecut” (*path dependence*) în studiul schimbărilor sociale.

Un alt punct de vedere îl reprezintă „teza managerialismului postsocialist”, formulată de Eyal şi colaboratorii săi (1998), conform căreia, în Cehia, Ungaria şi Polonia, agenţii principali ai schimbării şi posibilii câştigători ai tranziţiei postsocialiste sunt „deţinătorii de capital cultural” (*i.e.* foştii disidenţi, intelectualii umanişti şi mai ales managerii şi tehnocraţii din socialism). Autorii recunosc că s-ar putea ca teza lor să nu se verifice în ţări precum România, Bulgaria sau Rusia, asimilate mai degrabă tipului „capitalismului politic”. Spre deosebire de cei care folosesc teoria „dependenţei de trecut” în studiul postcomunismului (Hankiss, 1990; Staniszkis, 1991; Stark, 1990, 1992, 1996), Eyal şi colaboratorii săi pornesc în mod explicit de la definiţia clasică a „capitalismului politic” dată de Weber. Concret, aceştia consideră capitalismul politic un sistem economic orientat spre profit, la fel ca şi capitalismul raţional, diferenţa dintre cele două sisteme constând în amestecul statului şi al politicii în economie în cazul capitalismului politic (Eyal ***et al.***, 1998: 172; vezi şi Ganev, 2009).

În explicarea capitalismului politic, teoria „dependenţei de trecut” şi teza „managerialismului postsocialist” au câteva puncte comune. Primul dintre ele îl reprezintă importanţa acordată de ambele abordări „capitalului politic” deţinut de indivizi: formă specială de capital social, instituţionalizată prin practicile Partidului Comunist (Ganev, 2009: 22). În analizele cantitative ale tranziţiei la economia de piaţă, „capitalul politic” se măsoară cu ajutorul unor

variabile precum „fost cadru de partid”. Alte studii empirice ne arată însă că reţelele sociale ce includ atât oameni de afaceri, cât şi politicieni şi funcţionari ai statului sunt foarte răspândite şi în economiile capitaliste dezvoltate (vezi Granovetter, 2002, 2017; Powell şi Smith-Doerr, 1994). În Vest, astfel de reţele nu au un efect neapărat negativ asupra activităţilor economice, în anumite cazuri legăturile dintre firmele private şi sfera politică ducând chiar la o creştere economică semnificativă şi la prosperitate (Evans, 1995).

De asemenea, cele două abordări menţionate mai sus evidenţiază amestecul politicului în economie şi tutela exagerată a statului. Şi la noi există analişti pentru care statul reprezintă principala piedică în calea instaurării unui capitalism „adevărat”. Ceea ce ignoră însă aceştia este faptul că nici ţările dezvoltate nu sunt străine de intervenţia în economie a birocraţiilor de stat şi a actorilor politici. Dimpotrivă, intervenţia statului este esenţială pentru depăşirea decalajului economic (Gerschenkron, 1962). Statul este indispensabil bunei funcţionări a economiilor capitaliste moderne deoarece el asigură aplicarea şi respectarea regulilor (legale) în toate tranzacţiile economice (Fligstein, 1996b). În general, în ţările al căror tipar politico-instituţional accentuează statismul ca sursă a suveranităţii, intervenţia statului în economie este de la sine înţeleasă (Jepperson, 2002). Un exemplu la îndemână este Franţa, o ţară unde un guvern central puternic a reprezentat o condiţie esenţială pentru integritatea naţiunii. Ca urmare, dezvoltarea politicii industriale feroviare franceze a fost profund influenţată de noţiunile de centru puternic, interes naţional şi funcţionar de stat – specialist (vezi analizele lui Dobbin [1994, 2001] despre sistemul de căi ferate în Franţa, Anglia şi Statele Unite ale Americii în secolul al XIX-lea). În unele cazuri, tutela

statului asupra economiei este asociată cu creşteri economice importante. Acest lucru se vede cel mai bine în cazul „statelor orientate către dezvoltare” (*developmental states*), caracterizate prin „autonomie încastrată social” (*embedded autonomy*), adică „o combinaţie de «autonomizare» birocratică weberiană şi conectare intensă la structura socială înconjurătoare” (Evans, 1995: 50). Pentru Evans, prototipurile „statului orientat către dezvoltare” sunt Coreea de Sud şi Taiwanul.

Împreună cu Swedberg (1998) şi Ganev (2007, 2009), susţin că noţiunea weberiană de *capitalism politic* implică elemente care le-au scăpat unora dintre cercetătorii postcomunismului. Pentru Weber, capitalismul raţional şi capitalismul politic sunt tipuri opuse. În accepţiunea acestuia, caracteristicile-cheie ale capitalismului raţional sunt obţinerea unui profit prin valorificarea capitalului fix şi a forţei de muncă, prin comerţ şi speculaţie neîngrădită în cadrul unor pieţe libere, calcul raţional, producţie capitalistă şi strategii de reinvestire a profitului (1968: 164-166). La polul opus, capitalismul politic înseamnă axarea pe „strategii de obţinere a profitului pe căi prădalnice, prin mijlocirea organizaţiilor politice sau a persoanelor cu relaţii în sfera politică, inclusiv prin finanţarea unor războaie sau revoluţii şi finanţarea liderilor politici cu împrumuturi sau resurse materiale” (Weber, 1968: 164). Capitalismul politic mai înseamnă şi obţinerea unui profit „prin forţă şi dominaţie sau datorită unei poziţii de putere garantate de autoritatea politică” (cum se întâmplă în cazul exploatării coloniale) şi „în urma unor tranzacţii oneroase cu organismele politice” (Weber, 1968: 165).

După cum subliniază Swedberg, aceste moduri de organizare economică trebuie discutate în raport cu tipurile weberiene de autoritate. De exemplu, dominaţia bazată pe autoritatea charismatică este „la început ostilă tuturor formelor de activitate

economică sistematică", dar introduce ulterior „un nou model de tradiţionalism economic, de obicei o formă sau alta de patrimonialism şi feudalism" (Swedberg, 1998: 65). Dominaţia prin apelul la autoritatea tradiţională e puţin probabil să poată susţine dezvoltarea capitalismului raţional „din cauza elementului său arbitrar (patrimonialismul)". În schimb, dominaţia tradiţională şi patrimonialismul în special sunt propice dezvoltării activităţilor comerciale tradiţionale şi a capitalismului politic (Swedberg, 1998: 69). Dominaţia legală sau birocratică este crucială în cazul capitalismului raţional „datorită predictibilităţii sale (domnia legii), care este ostilă capitalismului politic" (Swedberg, 1998: 69).

Cu unele excepţii notabile (Ganev, 2007, 2009; Verdery, 1996, 2003), legătura dintre structurile birocratice ale statului şi modul de organizare economică a fost în mare măsură ignorată de cercetătorii care au studiat ascensiunea capitalismului politic în Europa de Est postcomunistă. Într-adevăr, în ţări precum România şi Bulgaria, capitalismul politic este strâns legat de rata mare de supravieţuire a fostelor elite comuniste. Eyal şi colaboratorii săi (1998) arată că, per ansamblu, în Cehia, Polonia şi Ungaria numai 39,3% dintre cei care au ocupat poziţii aferente elitelor în 1988 se mai aflau în astfel de poziţii în 1993. În schimb, 74,2% din membrii primului guvern provizoriu al României postcomuniste făceau parte în 1989 din nomenclatură (Grosescu, 2006: 238). În al doilea guvern postcomunist (1990-1991), 57,1% erau membri ai fostei nomenclaturi, iar în al treilea şi al patrulea guvern postcomunist (1991-1996) regăsim 47% şi 44% membri ai fostei nomenclaturi (Grosescu, 2006: 248-249). Între 1996 şi 2000, prezenţa acestora în guvernele conduse de forţele anticomuniste se diminuează simţitor. Astfel, guvernele formate între 1996 şi 2000 numără numai 8,1% membri ai fostei nomenclaturi. Când stânga a revenit la

putere, în 2000, proporţia de membri ai fostei nomenclaturi a urcat din nou la 18,5% (Grosescu, 2006: 249). Altfel spus, în 2004, la 14 ani după căderea comunismului, aproximativ un demnitar al guvernului din cinci era fost membru al nomenclaturii.

Procentele de mai sus se referă la prezenţa membrilor fostei nomenclaturi în guvernele postcomuniste. Ponderea membrilor de rând ai Partidului Comunist Român şi a activiştilor mărunţi în legislativ şi la niveluri locale de decizie era, foarte probabil, mai însemnată. Acest lucru este cauzat, parţial, şi de faptul că, proporţional (raportat deci la populaţia ţării), defunctul PCR era cel mai mare partid comunist din lume, cuprinzând aproximativ 15,8% din întreaga populaţie şi 33% din populaţia activă a ţării (Stoica, 2005b: 687). Ponderea „foştilor comunişti" în structurile postcomuniste trebuie măsurată deci şi prin raportare la „punctul de plecare", şi nu doar la „punctul de sosire": 18,5% foşti nomenclaturişti în conducerea ţării în anul 2000 este mult; comparat însă cu 74,2%, respectiv 57,1% cu doar zece ani mai înainte, este însă o scădere deloc neglijabilă.

Reproducerea elitelor comuniste este însă mai complexă. Astfel, potrivit unui sondaj realizat în 2003 în rândul a 177 (sau 51%) de membri ai Parlamentului României, 86% dintre aceştia fuseseră membri ai Partidului Comunist Român înainte de 1989. O cincime dintre aceştia deţinuseră poziţii de conducere în ierarhia Partidului Comunist Român (Ştefan, 2004: 122). Coordonatorul principal al acestui studiu ne atrage însă atenţia că „această cifră nu reflectă neapărat realitatea, dat fiind că politicienii sunt în continuare rezervaţi în a-şi recunoaşte participarea activă la viaţa politică din timpul comunismului" (Ştefan, 2004: 122).

Capitalismul politic postcomunist se sprijină aşadar exact pe reţelele „băieţilor deştepţi" din timpul comunismului sau pe capitalul

lor politic. Totuşi, rata mare de supravieţuire a fostelor elite comuniste şi existenţa acestor reţele nu aveau cum să conducă singure la apariţia capitalismului politic. Un element-cheie în povestea capitalismului postcomunist îl constituie caracteristicile birocraţiilor de stat. De exemplu, Wank (1999b) sugerează că ceea ce diferenţiază China de anumite ţări est-europene este gradul de integritate birocratică. Pe perioada tranziţiei la economia de piaţă, această integritate birocratică a făcut ca relaţiile patron-client să fie păstrate relativ intacte (Wank, 1999b: 270). În consecinţă, „s-a contat pe normele populare şi autoritatea ierarhică ca mecanisme de constrângere în tranzacţiile dintre stat şi agenţii comerciali privaţi" (Wank, 1999b: 270). Astfel, structurile ierarhice de autoritate din China – autorităţile locale şi structurile de partid – au exercitat un control mai eficient asupra „demnitarilor care depăşesc limitele impuse de comunitate în ceea ce priveşte valoarea acceptabilă sau legitimă a mitei" (Wank, 1999b: 271). Comparativ şi parafrazându-l pe Wank, ţărilor est-europene le-a reuşit mai bine dezintegrarea controlului statului decât descentralizarea lui, cum s-a întâmplat în cazul Chinei: în lipsa acestui control al statului, integritatea birocratică s-a dezintegrat şi ea, în grade şi moduri diferite de la ţară la ţară.

Dincolo de importanţa existenţei unor mecanisme de control funcţionale, factorul crucial pentru ţările est-europene pare să rămână prezenţa (sau absenţa) unei birocraţii independente, coerente, care respectă regulile şi care, conform lui Weber, este esenţială pentru capitalismul raţional. Preluând ideea lui Weber, Ganev (2009) insistă, pe bună dreptate, asupra faptului că apariţia capitalismului politic depinde de câştigarea „unei puteri nelimitate şi dincolo de orice formă de control a statului" (Weber, *apud* Ganev, 2009: 654) de către persoane care urmăresc profitul. În acest

context, există o strânsă legătură între capitalismul politic postcomunist şi „debirocratizarea statului” (Ganev, 2009: 657). Acest fenomen poate duce la formarea unei birocraţii de stat prădalnice asupra căreia, conform lui Evans (1995), societatea civilă nu are nici un fel de control. Birocraţia prădalnică „întruchipează coşmarul neoutilitarist al unui stat în care fiecare este pe cont propriu”, iar urmărirea obţinerii unor foloase necuvenite ori rente (*rent-seeking*) devine norma (Evans, 1995: 45-46).

*

Clarificarea noţiunii de *capitalism politic* nu constituie decât primul pas în desluşirea cauzelor ascensiunii sale în anumite ţări foste comuniste. Pentru a înţelege cum a apărut capitalismul politic postcomunist, trebuie să se ia în considerare mecanisme şi factori instituţionali mai generali. În articolul său din 2003 despre economiile de tranziţie, Walder a formulat un cadru teoretic unificat, care permite comparaţii relevante între ţări extrem de diferite, cum ar fi China, Vietnam, Ungaria, Rusia, Cehia şi Kazahstan. După cum am menţionat deja, ce a lipsit „dezbaterii despre tranziţia la economia de piaţă” din 1996 a fost tocmai un astfel de cadru teoretic mai larg, care să permită tratarea dimensiunilor politice ale construcţiei pieţelor. Potrivit lui Walder (2003), constrângerile şi oportunităţile pe care le au elitele în condiţii de schimbare a regimului politic şi economic sunt influenţate de doi factori: 1) „amploarea schimbării de regim”, *i.e.* „măsura în care, anterior sau concomitent cu instalarea economiei de piaţă, Partidul Comunist pierde monopolul politic şi trebuie să concureze cu alte organizaţii în vederea obţinerii puterii politice” (p. 901); 2) „barierele (legale) în

calea însuşirii bunurilor publice în interes privat", *i.e.* măsura în care cadrul normativ şi de politici „permite elitelor aflate în exerciţiul funcţiunii (să păstreze) controlul administrativ asupra bunurilor publice în timp ce acestea sunt privatizate sau să le transforme în bunurile lor private" (p. 902).

Cadrul teoretic furnizat de Walder (2003) permite clasificarea diferitelor economii de tranziţie în funcţie atât de gradul de înlocuire/circulaţie a elitelor comuniste (ridicat sau scăzut), cât şi de piedicile (mari sau mici) în calea furtului de active/bunuri ale statului. Din acest punct de vedere, Cehia, Ungaria şi Polonia sunt ţări cu o schimbare substanţială a regimului şi bariere puternice în calea însuşirii bunurilor publice. La polul opus, Uzbekistan şi Kazahstan sunt ţări cu un grad scăzut de schimbare a regimului şi un nivel redus de constrângere în ce priveşte folosirea abuzivă, în scop personal a bunurilor aflate în proprietate publică. România şi Bulgaria reprezintă cazuri intermediare, cu un grad de înlocuire a elitelor scăzut spre mediu, dar şi cu puţine bariere în calea însuşirii abuzive a bunurilor publice.

Capitalismul politic al anilor '90

Afirmam la începutul acestui articol că, după 1990, România a trecut printr-o serie de schimbări „izomorfice" instituţionale, dar anunţam şi că au existat o serie de fenomene de „decuplare".

Pentru a înţelege efectele (perverse) ale decuplării instituţionale, este important de precizat în primul rând principalele elemente ale contextului în care au avut loc schimbările post-1990. În general, susţin că gradul de înlocuire/circulaţie a elitelor şi tipul

de capitalism postcomunist de la începutul tranziţiei au fost influenţate de două seturi de factori: 1) istoria reformelor politice şi economice din timpul regimului comunist; 2) măsura în care s-a realizat, măcar formal şi pentru un prim ciclu electoral, ruptura cu trecutul (*i.e.* dacă în urma primelor alegeri libere foştii comunişti – „rebotezaţi" sau nu – au rămas la putere).

Din punctul de vedere al primului set de factori, la sfârşitul anilor '80, prin comparaţie cu Bulgaria, Cehia, Ungaria şi Polonia, România era mult în urmă, având cel mai scăzut grad de urbanizare, cel mai scăzut PIB pe cap de locuitor şi cele mai ridicate rată a inflaţiei reprimate şi rată de schimb pe piaţa neagră. Mai mult, România a avut cel mai puţin reformistă istorie economică, aşa cum este ea reflectată de indicele liberalizării măsurat de Banca Mondială. În 1989, indicele liberalizării era 0,34 în Ungaria, 0,24 în Polonia, 0,16 în Cehia, 0,13 în Bulgaria şi 0 în România (de Melo, Denzier şi Gelb, 1996).

Politic, Linz şi Stepan (1996) caracterizau regimul lui Ceauşescu drept sultanism combinat cu totalitarism. Inspirat de ideal-tipul lui Weber, conceptul de *sultanism* presupune: „fuziunea dintre privat şi public, (o) puternică tendinţă către concentrarea puterii în familie şi succesiunea dinastică, (…) nici o deosebire între o carieră în birocraţia de stat şi deservirea intereselor personale ale conducătorului, (…) absenţa unei ideologii raţionale impersonale, dependenţa succesului economic de relaţia personală cu conducătorul şi, mai presus de toate, conducătorul acţionează exclusiv după bunul-plac, fără a avea în vedere scopuri mai generale, impersonale" (Linz şi Stepan, 1996: 52).

În ceea ce priveşte ruptura politică (formală, cu trecutul), dintr-o listă cu mai multe variabile economice, politice, sociale şi culturale, aceea care prezice cel mai eficient măsura în care se vor adopta

reforme economice este rezultatul primelor alegeri libere postcomuniste (Fish, 1998). În ţările în care foştii comunişti câştigă primele alegeri libere, şansele adoptării unor reforme profunde sunt mai mici. Într-adevăr, România, unde foştii comunişti au câştigat două alegeri consecutive după 1990, a fost mai puţin entuziastă în acţiunea de desfiinţare a vechii ordini economice. Foarte important, nu s-a încercat nici măcar salvarea de către stat a unor capacităţi industriale şi economice de dinainte de 1990. Paradoxul de mai sus este doar aparent: menţinerea, într-un prim pas, a unor elemente ale vechii ordini economice, inclusiv a unor mari întreprinderi de stat, a fost profitabilă atât din punct de vedere electoral (*e.g.*, voturile angajaţilor din aceste unităţi economice), cât şi financiar. Desigur, avantajele financiare erau resimţite doar de un număr mic de „iniţiaţi" (*e.g.*, politicieni, directori de întreprinderi, funcţionari din ministere şi lideri sindicali) care fagocitau aceste firme de stat prin alte firme private ce le aparţineau (vezi, mai jos, discuţia despre firmele-căpuşă). Într-un al doilea pas, când firmele de stat ajungeau într-un impas financiar (şi politic) insurmontabil sau când existenţa lor punea în pericol dezvoltarea „căpuşelor" ori a firmelor-satelit private, astfel de capacităţi de producţie erau lăsate să moară sau făceau obiectul unor liberalizări controlate de aceleaşi reţele de „iniţiaţi".

Comuniştii din eşalonul doi au abordat reformele economice şi politice într-o manieră ezitantă, care corespunde paradigmei „reformei parţiale" (Frye, 2002; World Bank, 2002). Altfel spus, foştii comunişti au ales o abordare graduală a reformei. De exemplu, în 2001, când proprietatea privată devenise deja un principiu acceptat în alte ţări central- şi est-europene, Ion Iliescu, el însuşi fost aparatcik şi preşedinte al României timp de 11 ani după moartea lui Ceauşescu, a afirmat că „e doar un *moft*, chestia asta

cu sfânta proprietate privată" (Iliescu, *apud* Verdery, 2003: 77 – s.n.).

Mai mult, implementarea reformelor economice parţiale la începutul anilor '90 s-a făcut de mântuială (*i.e.* nu s-au aplicat constrângeri bugetare ferme) şi departe de ochiul public (Dăianu, 2004). Privatizarea s-a făcut în principal prin aşa-numita metodă MEBO (*Management Employees Buyouts*), care a însemnat trecerea mijloacelor de producţie din proprietatea statului în cea a angajaţilor şi a membrilor conducerii întreprinderii, lucru ce s-a dovedit a fi deosebit de avantajos pentru directori şi „iniţiaţii" fostului regim. Aceştia din urmă au obţinut astfel controlul *de facto* asupra unor resurse economice importante (Gabanyi, 2004). Odată instalaţi în poziţia de control, aceşti „iniţiaţi" au făcut tot posibilul să blocheze orice reforme ulterioare ce i-ar fi putut priva de privilegii sau de surse sigure de rente.

Trebuie discutate aici şi efectele tipului de regim asupra economiei. De exemplu, în Raportul din 2002, Banca Mondială identifică următoarele tipuri de regim: 1) „democraţii concurenţiale" de tranziţie (Ungaria, Polonia, Cehia, asemănătoare democraţiilor occidentale); 2) „regimuri neconcurenţiale" (*i.e.* ţări precum Belarus, Kazahstan, Uzbekistan, în care participarea politică este mult limitată); 3) „regimuri politice concentrate", precum România, ţări care, în ciuda existenţei unui sistem pluripartit şi a alegerilor libere, continuă să limiteze într-o oarecare măsură drepturile civile şi politice şi participarea politică.

Regimurilor de mai sus le corespund şi tipuri diferite de creştere economică. Astfel, democraţiile concurenţiale, precum Polonia sau Ungaria, prezintă rate de creştere economică superioare, în timp ce „regimurile neconcurenţiale" „au făcut progrese mici în toate domeniile reformei economice" (World Bank, 2002: 105). Pentru

România, care pe tot parcursul anilor ’90 a fost un regim politic concentrat, concluziile sunt împărţite: „A făcut anumite progrese în ceea ce priveşte liberalizarea şi privatizarea, dar continuă să-i lipsească mijloacele instituţionale de susţinere a creşterii” (World Bank, 2002: 105).

La fel de importantă este şi măsura în care fiecare tip de regim favorizează obţinerea unor rente şi captura statului. Democraţiile concurenţiale limitează semnificativ frecvenţa obţinerii unor foloase necuvenite, în timp ce „regimurile neconcurenţiale încurajează arbitrajul şi obţinerea unor rente” (World Bank, 2002: 109). Democraţia politică concentrată a României le-a oferit *insider*-ilor vechiului regim numeroase ocazii de deturnare a resurselor statului şi de folosire a acestora în afaceri private. Captura statului (*i.e.* influenţarea de către firmele private a legislaţiei şi a aplicării legii prin intermediul protecţiei politice şi mituirea demnitarilor publici) este o problemă mai mică în regimurile concurenţiale de tranziţie, precum Ungaria şi Polonia. La sfârşitul anilor ’90, nivelul de captură a statului în regimurile concentrate, precum România, era, în medie, dublu faţă de cel din regimurile concurenţiale (World Bank, 2002: 106).

Astfel, primii 14 ani scurşi de la căderea regimului lui Ceauşescu au pregătit calea pentru apariţia capitalismului politic. Aceşti ani pot fi descrişi ca o perioadă în care puterea a căutat să se îmbogăţească (*power seeking wealth*), respectiv fostele elitele comuniste au încercat (şi mulţi au şi reuşit) să-şi transforme fostele resurse şi poziţii de putere în capital economic. Resursa-cheie în acest proces de transformare a constituit-o „capitalul politic (comunist)” al anumitor indivizi, instituţionalizat de reţelele sociale constituite sub oblăduirea Partidului Comunist Român. De exemplu, pe baza unui studiu comparativ privind reţelele informale

din Cehia, Slovenia, Bulgaria şi România, Grødeland (2007: 230) a arătat că, în România postcomunistă, contactele politice constituiau cel mai des utilizată şi cea mai necesară resursă în afaceri. Mai mult, România era singura dintre cele patru ţări în care relaţiile sociale din perioada comunistă erau esenţiale şi în afaceri, şi în politică după 1990 (Grødeland, 2007: 249). Valorificându-şi legăturile din cadrul acestor reţele, indivizii cu relaţii politice sus-puse sau „băieţii deştepţi" au reuşit să obţină acces la resurse financiare (împrumuturi de la bănci) şi/sau informaţii privilegiate despre privatizări iminente. Aceleaşi reţele sociale i-au ajutat pe unii dintre foştii demnitari comunişti să obţină licenţe pentru a desfăşura activităţi în sectoare economice profitabile, sectoare aflate în mod normal sub controlul statului.

Relaţiile politice utile şi un mediu lipsit de constrângeri legislative le-au permis fostelor elite comuniste din România şi proaspeţilor aleşi de după 1989 să elaboreze şi să implementeze strategii ingenioase de privatizare neoficială a resurselor statului. După cum am mai precizat, o astfel de strategie a fost subcontractarea în favoarea unor mici firme private controlate (direct sau indirect) de directori de întreprinderi de stat, aliaţi uneori cu lideri sindicali (Verdery, 1996). Această strategie se aseamănă întru câtva modului în care regimul de proprietate în Ungaria postsocialistă a fost reorganizat prin intermediul unor reţele de firme (Stark, 1996). Strategia presupunea existenţa unor firme de stat, aflate în centrul reţelei, şi a mai multor firme private cu rol de sateliţi, în jurul lor. Firmele-satelit erau controlate sau deţinute (direct sau indirect) de directorii firmelor de stat. „Proprietatea recombinată", cum o numeşte Stark (1996), venea la pachet cu practici contabile ingenioase: profiturile mergeau la firmele-satelit, în timp ce pierderile erau transferate asupra firmei de stat.

Echivalentul românesc al firmelor-satelit maghiare este „firma-căpuşă” care, asemenea căpuşei, suge resursele („sângele”) întreprinderii de stat.

După cum am subliniat mai devreme, aceste practici corupte apar în contextul debirocratizării statului postcomunist şi depind semnificativ de acesta (Ganev, 2009). Debirocratizarea statului înseamnă în acest caz că instituţiile publice sunt „abuzate de prădători sociali (…) (şi că) administraţia publică se comportă ca o mulţime dezordonată de agenţi care îşi urmăresc propriile interese şi câştigul financiar imediat” (Ganev, 2009: 656).

Acest stil de debirocratizare a fost în mod sugestiv denumit de Ganev (2007), în excelenta analiză pe care o face Bulgariei postcomuniste, „prădarea statului”. În contextul încercării sale de a documenta încâlcitele căi ale tranziţiei româneşti la începutul anilor ’90, Verdery (1996) vorbea despre „privatizarea puterii (de stat)”. După cum remarcă Chelcea, Lăţea şi Mateescu (2004: 29), privatizarea puterii „nu se referă atât la o acaparare completă a puterii de stat de către actori privaţi, cât la însuşirea unor funcţii sau organizaţii distincte care aplică reguli diferite în funcţie de persoană”.

Spre ilustrare, voi folosi conceptul de *cultură administrativă naţională* al lui Meyer şi al colaboratorilor săi, construit în jurul unui indicator sintetic ce reflectă gradul de raţionalitate a culturii administrative dintr-o ţară dată (2000: 8). În cazul României, în 1995, scorul factorial al raţionalităţii administrative era de –0,02, ceea ce indică: risc ridicat de expropriere, şanse mari de încălcare a contractelor, calitate birocratică scăzută (*i.e.* birocraţie slabă şi nespecializată), grad înalt de corupţie şi nivel scăzut de fixare prin tradiţie a legii şi ordinii. În schimb, tot în 1995, scorul factorial al raţionalităţii administrative în cazul Ungariei era de 0,78, al Poloniei

de 1,1, iar al Cehiei de 0,95 – toate indicând un grad mai ridicat de raţionalitate administrativă. Notez şi faptul că indicele de percepţie a corupţiei, care variază între 10 (foarte curat) şi 0 (foarte corupt), era, în anul 2000, 2,9 pentru România, 5,2 pentru Ungaria şi 4,1 pentru Polonia (Transparency International, 2000). Şi mai important, după cum remarcă Mateescu (2001: 390), România a adoptat o lege care pedepseşte în mod explicit corupţia abia în 1999. Codul penal anterior acestei date conţinea prevederi legate de mită şi traficul de influenţă, fără a menţiona însă în mod explicit corupţia.

Remarcând împletirea strânsă dintre politica la nivel local şi interesele de afaceri în România, Verdery a sugerat că, în cazul ţării noastre, s-ar putea ca tranziţia să nu ducă la capitalism, ci la o ordine neofeudală. Ordinea neofeudală ar avea în centru aşa-numiţii „baroni locali", deţinători ai unor funcţii înalte în administraţia locală, care s-au îmbogăţit peste măsură deturnând resursele statului. În acest context, partidele politice româneşti ar putea fi descrise foarte bine ca „o reţea instituţionalizată oficial de prieteni, rude şi asociaţi care participă în grup la procesul legislativ şi electoral" (Verdery, 1996: 193).

Ar fi fost de aşteptat ca alegerile libere să aibă drept consecinţă o mai mare responsabilizare a demnitarilor publici. În ciuda unor schimbări pozitive la nivel formal, structurile birocraţiei româneşti postsocialiste au devenit extrem de „volatile". Această volatilitate este consecinţa practicilor de schimbare a personalului administraţiei locale şi a altor agenţii de stat după fiecare rundă de alegeri locale sau generale. Există o percepţie larg răspândită conform căreia fiecare proaspăt ales sau numit într-o funcţie publică îşi aduce la birou nu doar fotografii cu prietenii şi familia, ci chiar pe oamenii respectivi, în carne şi oase. După câte se pare,

fiecare nouă rundă de alegeri este urmată de schimbări radicale, de sus în jos, ale structurii birocraţiilor locale şi/sau centrale. Acest lucru se explică, în parte, prin faptul că, până în 1999, România nu a avut o lege a funcţionarului public în care să fie clar stipulate drepturile şi obligaţiile acestuia; o astfel de lege i-ar fi putut proteja pe funcţionarii statului de presiunile şi módele politice (Mateescu, 2001: 390).

În ansamblu, între 2000 şi 2004, corupţia şi comportamentele prădalnice ale demnitarilor publici au avut o evoluţie galopantă, iar regimul politic din România a prezentat tendinţe semiautoritare (Gross şi Tismăneanu, 2005) şi aspecte neopatrimonialiste (Sellin, 2004). Debirocratizarea statului a implicat autonomizarea administraţiei sub tutela forţelor politice care s-au succedat la guvernare, o autonomizare ce, la limită, a favorizat apariţia unei „clase" ori categorii aparte, alcătuită din funcţionari publici şi politicieni. Fenomenul nu este, desigur, nou; existenţa unei astfel de „clase" (nu în sens marxist) şi a influenţei sale asupra ordinii economice a făcut obiectul unor dezbateri teoretice autohtone aprinse în prima jumătate a secolului XX. Menţionez la acest punct analizele lui Ştefan Zeletin privind originile capitalismului românesc şi criticile aduse acestuia de social-democraţii Lotar Rădăceanu şi Şerban Voinea (1926, 1927/2005), critici inspirate de Constantin Dobrogeanu-Gherea. Lucreţiu Pătrăşcanu a elaborat la rândul său o critică a ideilor avansate de Rădăceanu şi Voinea. Originile dezbaterii despre rolul „funcţionărimii" (ca parte a unei oligarhii) sunt mai îndepărtate şi le regăsim, potrivit lui Rizescu (2005), la Maiorescu şi ulterior la alţi gânditori români, inclusiv la cei apropiaţi de mişcări de dreapta reacţionare, xenofobe şi antisemite (pentru o excelentă prezentare a dezbaterii şi a altor elemente contextuale, vezi Rizescu, 2005, 2012).

Fără îndoială, pe parcursul anilor ’90 au existat presiuni externe de schimbare, în sensul de izomorfism coercitiv – şi aici trebuie subliniat rolul unor organisme precum FMI, al unor parteneri externi şi al multinaţionalelor. Adesea, schimbările ce au rezultat din aceste presiuni au avut însă un caracter superficial, de formă sau – mai grav – au servit unor interese private (înalţi funcţionari publici, politicieni autohtoni şi companii străine).

Anii 2000: Capitalism global neoliberal + capitalism politic românesc = *Love* (& *Pain*)

În perioada 2000-2004, procesele de izomorfism instituţional coercitiv şi mimetic cunosc o nouă dinamică, generată de promisiunile integrării României în UE (şi NATO). La acest punct menţionez vânzarea către firme străine a unor companii sau instituţii bancare de stat ori semnarea rapidă a unor contracte dezavantajoase cu multinaţionale străine (vezi cazul Bechtel). Negocierile de aderare la UE au avut adesea un caracter formal în sensul că Guvernul Năstase (2000-2004) a acceptat necritic majoritatea condiţiilor puse de UE referitoare la domeniile economic şi legislativ. Din exces de zel, dar şi din dorinţa de a câştiga legitimitate externă, acelaşi Guvern Năstase – considerat corupt şi populat de „baronii” locali – a acceptat să implementeze ca atare şi simple recomandări ale Uniunii Europene, care nu aveau un caracter obligatoriu.

În 2004, forţele de opoziţie au reuşit să-şi mobilizeze susţinătorii, iar Adrian Năstase (fost prim-ministru PSD) a fost învins în alegerile prezidenţiale de fostul primar al Bucureştiului,

Traian Băsescu, reprezentând Alianţa Dreptate şi Adevăr. Ulterior, Alianţa D.A. a reuşit să formeze noul guvern aliindu-se cu alte două partide parlamentare. Guvernul proaspăt format, constând într-o coaliţie de partide de centru-dreapta, părea hotărât să implementeze reforme legislative şi economice radicale, să eradicheze corupţia şi să asigure intrarea României în Uniunea Europeană în ianuarie 2007.

România a devenit într-adevăr membră a Uniunii Europene în 2007, dar, în urma mai multor conflicte, Partidul Democrat (PD) al preşedintelui Băsescu a fost forţat să iasă de la guvernare. În 2007 şi 2008, guvernul a fost alcătuit în principal din membri ai Partidului Naţional Liberal (PNL), în frunte cu prim-ministrul Călin Popescu-Tăriceanu. În ansamblul său, perioada 2004-2008 a fost una de relativă prosperitate şi creştere economică. Coaliţiile de centru-dreapta care au guvernat în aceşti ani au adoptat o serie de reforme economice şi fiscale (de pildă, introducerea impozitului unic) menite să încurajeze sectorul privat şi investiţiile străine. Cu toate acestea, cea mai mare parte a creşterii economice înregistrate în acest interval s-a datorat creditelor, consumului şi banilor trimişi acasă de cei peste 2,5-3 milioane de români care trăiesc în străinătate.

Spectrul crizei financiare globale nu a atras atenţia politicienilor români, care erau ocupaţi cu alegerile generale din 2008 şi cele prezidenţiale din 2009. În 2008, partidul preşedintelui Băsescu (PD-L) a câştigat majoritatea relativă şi a format un guvern de coaliţie cu inamicii săi politici, social-democraţii. Alianţa s-a destrămat înaintea alegerilor prezidenţiale, când PSD a plecat de la guvernare. Traian Băsescu a câştigat la mustaţă un al doilea mandat de preşedinte al României în 2009. Ulterior, a reuşit să formeze un nou guvern de coaliţie, condus de partidul său, PD-L.

Tema principală a campaniilor PD-L şi ale lui Băsescu a fost lupta împotriva corupţiei. Subiectul a devenit însă neinteresant la începutul anului 2010, când România s-a pomenit în pragul colapsului economic. Pentru a-l evita, guvernul şi preşedintele Băsescu s-au adresat Fondului Monetar Internaţional şi Uniunii Europene, care au oferit împrumuturi României, impunând însă condiţii foarte stricte. Pe acest fundal, guvernul României a adoptat în mai 2010 o serie de măsuri dure de austeritate: angajaţilor bugetari li s-au redus salariile cu 25%, anumite categorii de pensii au fost impozitate, valoarea ajutorului social a scăzut, taxa pe valoarea adăugată a crescut de la 19% la 24%, iar mii de angajaţi din sectorul public au fost disponibilizaţi. Criza economică şi măsurile de austeritate au constituit o lovitură şi pentru sectorul privat şi potenţialii investitori străini. Consecvent ideologiei asumate, PD-L a marşat în continuare pe necesitatea privatizării companiilor de stat şi pe flexibilizarea forţei de muncă. Cea din urmă măsură a fost pusă în practică prin adoptarea unui nou cod al muncii, care avantaja patronatele în raport cu angajaţii şi care a condus, practic, la o diminuare şi mai mare a forţei sindicatelor.

Începând cu 2015, după ce PD-L şi Traian Băsescu deveniseră istorie, prin intermediul mass-media şi al acţiunilor Direcţiei Naţionale Anticorupţie (DNA), românii au aflat că, în vreme ce propovăduiau austeritatea, competiţia, piaţa liberă şi lupta anticorupţie, apropiaţi ai fostei puteri (PD-L şi Traian Băsescu) erau implicaţi în scheme financiare oneroase şi ilicite, care le-au adus profituri uriaşe. Mă refer aici la scandalurile legate de Autoritatea Naţională pentru Restituirea Proprietăţilor (ANRP), cumpărarea de licenţe Microsoft sau contractul EADS (despre care nu se mai ştiu prea multe lucruri). Cazul ANRP ilustrează cu prisosinţă fenomenul de privatizare a puterii, înţeleasă ca „acaparare a unor funcţii sau

organizaţii distincte care aplică reguli diferite în funcţie de persoană" (Chelcea *et al.*, 2004: 24). Mai exact, nu toţi urmaşii şi beneficiarii legitimi ai unor proprietăţi confiscate de regimul comunist au putut beneficia (cu celeritate sau nu) de restituirea acestora sau de primirea unor compensaţii. Principalii beneficiari au fost intermediarii – oameni cu relaţii în sfera puterii, care au cumpărat pe nimic drepturile litigioase de la moştenitorii de drept, recuperând aproape imediat respectivele proprietăţi sau despăgubiri (adesea mult peste valoarea reală a proprietăţilor).

Tragedia din clubul Colectiv din Bucureşti (2015) a condus la noi dezvăluiri despre efectele criminale ale legăturilor corupte dintre sectorul public şi cel privat. Infecţiile nosocomiale cărora le-au căzut victimă răniţii de la clubul Colectiv au ridicat noi semne de întrebare cu privire la calitatea asistenţei medicale din sistemul public. O investigaţie jurnalistică iniţiată de Cătălin Tolontan, Mirela Neag şi Răzvan Luţac a dezvăluit faptul că dezinfectanţii furnizaţi multor spitale din ţară de firma privată românească Hexi Pharma erau diluaţi şi deci ineficienţi. Contractele cu unităţile spitaliceşti de stat ar fi fost câştigate de Hexi Pharma prin mijloace ilicite (ce au implicat, se pare, sume de bani acordate responsabililor din sistemul public de sănătate). Cu mult înainte de a ajunge în faţa judecătorilor, patronul firmei s-a sinucis – un eveniment care a provocat speculaţii cu privire la posibilele legături dintre acesta şi serviciile secrete autohtone.

Anul 2016 a fost marcat de alte evenimente care făceau trimitere la capturarea statului de către interese private. De data aceasta, nu mai era vorba despre simpli întreprinzători privaţi ce reuşiseră să pătrundă în sferele înalte ale guvernării, ci despre persoane care aveau, se pare, legături strânse la vârful serviciilor secrete. Este cazul lui Sebastian Ghiţă, un tânăr cu afaceri în

industria IT, care a făcut o avere fabuloasă din contractele cu statul, contracte ce vizau informatizarea unor activităţi din sectorul public şi mai ales din domeniul siguranţei naţionale. Pus sub acuzare, Ghiţă a fugit din ţară şi a făcut dezvăluiri (parţiale) despre relaţiile sale strânse cu fostul director operativ al Serviciului Român de Informaţii şi şefii unor parchete. Dezvăluirile lui Ghiţă au confirmat suspiciunile unei părţi a opiniei publice cu privire la existenţa unui aşa-numit „Sistem" (sau *Deep State*) care ar conduce de fapt România. Potrivit lui Ghiţă, „Sistemul" ar fi alcătuit din şefi ai serviciilor secrete, procurori şi judecători, care – sub umbrela luptei anticorupţie – ar exercita o putere discreţionară asupra politicii şi afacerilor din România. Paradoxal, fostul preşedinte Traian Băsescu, cel căruia i se atribuise paternitatea „Sistemului", a făcut declaraţii publice în care susţinea afirmaţiile fugarului Sebastian Ghiţă.

Dincolo de speculaţii şi „dezvăluiri senzaţionale" – mai mult sau mai puţin reale –, fac apel la o serie de indicatori obiectivi pentru a ilustra, parţial, efectele celor peste 20 de ani de capitalism politic combinat cu elemente ale capitalismului global neoliberal. Astfel, în 2014, România se situa pe penultimul loc în UE în privinţa produsului intern brut în dolari cu putere de cumpărare echivalentă: 15.200 PP$ *versus* 27.500 PP$ media Uniunii Europene (Eurostat, 2017a). Speranţa de viaţă la naştere – un indicator indirect al nivelului de dezvoltare al unei ţări şi al condiţiilor de trai – era în 2014 de 78,7 ani *versus* 83,6 ani media Uniunii Europene (Eurostat, 2017b). Rata mortalităţii infantile în România – alt indicator indirect al condiţiilor de viaţă – era cea mai mare din UE (8,4 decese la 1.000 de născuţi vii, de 2,35 de ori mai mare decât media ratei mortalităţii infantile din UE – vezi Eurostat, 2017c). În 2015, România se situa pe locul al doilea în UE, după Bulgaria

(eternul competitor în materie de contraperformanţă), în privinţa inegalităţilor de venit, măsurate prin raportul cvintilelor de venit S80/S20. Astfel, cel mai bine plătiţi 20% dintre români câştigau de 8,3 ori mai mult decât cel mai prost plătiţi 20% dintre concetăţenii lor. Media acestui raport pentru UE era de 5,2 (Eurostat, 2017d). De asemenea, ponderea salariilor în PIB în ultimul trimestru al anului 2016 era de 31,7%, situând ţara noastră pe ultimul loc din acest punct de vedere; media ponderii salariilor în PIB în UE era de 46,4% (Eurostat, 2017e). După cum recunoştea Valentin Lazea, economist-şef al Băncii Naţionale, la recenta lansare a *Raportului Economic pentru România 2017*, „în România, forţa de muncă este subplătită, iar capitalul este supraplătit. Capitalul ia aproape 60% din VNB (venitul naţional brut – n.r.), iar forţa de muncă ia aproape 40%" (Alexandru, 2017). Deşi o astfel de reacţie la vârful Băncii Naţionale a României este lăudabilă, soluţia propusă de Lazea se înscrie în retorica obişnuită a BNR şi a actorilor politici situaţi la dreapta spectrului politic: avem nevoie de investiţii în infrastructură şi îndeosebi în autostrăzi şi drumuri[3].

Revenind la chestiunea indicatorilor, rata tinerilor cu vârste între 15 şi 24 de ani care nu erau cuprinşi în nici o formă de şcolarizare/pregătire formală şi nici nu aveau un loc de muncă (aşa-numita rată NEET) era în România anului 2015 de 18,1%; mai rău decât România stătea Bulgaria, cu o rată NEET de 19,3%. Grecia, o ţară mult mai puternic afectată de recenta criză economică şi a datoriilor, avea în 2015 o rată NEET mai scăzută decât România (17,2%), iar media Uniunii Europene era de 12,0% (Eurostat, 2017f). Rata riscului de sărăcie înainte de transferurile sociale (incluzând pensiile) era în 2016 de 48,6%. Şi alte ţări ale Uniunii Europene aveau rate comparabile ale sărăciei înainte de transferuri sociale (între 40% şi 50%), însă România ocupa primul

loc la rata sărăciei după transferuri sociale (pensii, ajutoare sociale etc.), „ceea ce indică o slabă şi ineficientă protecţie socială din partea statului” (FES, 2017).

Fără îndoială că, în cei 28 de ani care au trecut de la căderea comunismului, România a înregistrat progrese la multe capitole, inclusiv la unii dintre indicatorii menţionaţi anterior. Cu toate acestea, tabloul schiţat mai sus ilustrează faptul că, prin comparaţie cu alte ţări din fostul bloc comunist, progresele înregistrate de România sunt mult mai palide. Situaţia dezastruoasă din 1989 a avut un efect asupra creşterii sau a decolării (*take off*) economice post-1990. Cel puţin sub aspectul resurselor naturale ale ţării şi al situaţiei demografice din 1989, existau unele premise solide pentru dezvoltare, însă acestea nu au fost valorificate. Combinaţia dintre politic şi economic a condus la „capitalism politic”. Presiunile globalizării şi apostolii neoliberalismului economic au găsit parteneri de nădejde în rândurile politicienilor şi guvernanţilor care au fost interesaţi de câştiguri imediate (şi ilicite sau cel puţin imorale) din privatizări sau distrugerea infrastructurii industriale a ţării, aducând din nou România într-o stare de dependenţă accentuată de capitalul străin (vezi la acest punct excelentul studiu al lui Cornel Ban, 2014). Exemple ale profiturilor însemnate realizate de investitori străini (şi transferate în ţările de origine) sunt numeroase mai ales în industria de *retail* sau în domeniul financiar-bancar. Liberalizarea postcomunistă, necesară trecerii la o economie de piaţă, a fost controlată astfel iniţial de fostele elite comuniste, dar care au atras apoi tot mai mult în sfera lor de interes capitalul străin, căruia i-au permis cu generozitate să-şi vadă mai departe de propriile interese.

Cele de mai sus nu trebuie nicidecum interpretate în cheia unui naţionalism economic: investitorii autohtoni nu sunt deloc figuri angelice. Dimpotrivă, aceştia sunt uneori mai duri decât multinaţionalele în privinţa salariilor şi a condiţiilor de muncă oferite angajaţilor şi mai abili în coruperea autorităţilor publice, indiferent de domeniul de activitate.

În loc de concluzii

În acest articol am luat în discuţie chestiunea excepţionalismului capitalismului postcomunist autohton. Premisele de la care am pornit au fost următoarele: fără îndoială că există diferenţe între noua ordine economică românească şi cea existentă în ţări dezvoltate cu economie de piaţă. Diferenţe există şi între ţările capitaliste (vezi, din nou, Esping-Andersen [1990] şi varietatea regimurilor capitaliste vestice). Diferenţele nu trebuie însă absolutizate până la a considera România un caz exotic şi unic, aşa cum o face discursul autostigmatizant al unor intelectuali publici sau al unor analişti buni la toate. Dimpotrivă, istoria secolului XX ne arată că, măcar în perioada interbelică, ţara noastră se confrunta cu probleme similare (*i.e.* inegalităţi economice şi sociale dramatice, o birocraţie controlată politic sau – uneori – scăpată de sub orice control, corupţie, antreprenoriat autohton dependent de politic şi resursele statului etc.). Forme de capitalism politic au existat la începutul tranziţiei postcomuniste şi în ţări precum Ungaria sau Polonia. Mai mult, se pare că asistăm la o reînviere a capitalismului politic în ţări care până mai ieri constituiau exemple de bune practici în tranziţia la o economie de

piaţă şi democraţie. Mă refer aici îndeosebi la cazul Ungariei, care, sub conducerea lui Viktor Orbán, a căpătat accente iliberale, cavsidemocratice şi trăsături de sistem prebendal (Szelényi, 2015a, 2015b) – ceea ce deschide posibilitatea reversibilităţii acquis-ului de dezvoltare. Chestiunea influenţei intereselor private asupra politicului rămâne o problemă şi în ţări avansate, cum este cazul Statelor Unite ale Americii, unde corporaţiile au înregistrat, se pare, o creştere spectaculoasă a puterii pe care o au asupra proceselor electorale şi legislative. Probleme similare se înregistrează şi în unele ţări din UE sau chiar la nivelul conducerii Uniunii Europene (vezi, bunăoară, cazul lui José Manuel Barroso, care, după ce a condus Comisia Europeană, s-a angajat într-un post de conducere la Goldman Sachs International).

Odată spulberate iluziile unicităţii cazului românesc, am luat în discuţie procesele prin care s-a ajuns la o astfel de nouă ordine economică. Aşa cum am menţionat la începutul acestui articol, după 1990 România a trecut printr-o serie de schimbări izomorfice instituţionale: un izomorfism coercitiv indus de o autoritate percepută/autorităţi percepute ca legitime (iniţial „Vestul civilizat”, apoi UE, FMI, SUA, NATO etc.) şi un izomorfism mimetic, ce implică adoptarea unor modele ori patternuri de „succes” în condiţii de incertitudine ridicată (DiMaggio şi Powell, 1991; Scott, 1991). Nu adoptarea mimetică este problema; multe ţări şi organizaţii copiază formulele de succes ale altor state şi/sau organizaţii/firme. Urmându-l pe Walder (2003), capitalismul politic a înflorit la noi (printre alte ţări) în condiţiile în care rata supravieţuirii fostelor elite comuniste (din eşaloanele 2 şi 3) a fost ridicată (Grosescu, 2006; Ştefan, 2004) şi nu au existat bariere instituţional-legale eficiente care să prevină însuşirea bunurilor publice de către persoane private (noile elite, care, aşa cum am spus, erau în majoritate

formate din reciclarea celor vechi). Efectele acestei situaţii au fost înrăutăţite de inevitabila expansiune a logicii globale a neoliberalismului: atât ideologia neoliberală, cât şi reprezentanţii capitalului internaţional au găsit în România un teren fertil pentru a-şi urmări interesele economice, cu sprijinul unor guvernanţi uşor de cumpărat şi/sau pe fondul unei birocraţii de stat incompetente şi prădalnice.

Nu *doar* moştenirea comunistă şi nici *doar* intervenţia capitalului străin pot fi făcute responsabile de situaţia actuală, chiar dacă opinia publică de astăzi pare să se împartă în susţinători ai păcatului comunist şi susţinători ai păcatului capitalului străin. Ciudata lor coabitare şi conlucrarea politico-economică, precum şi o serie de alţi factori şi complexele lor interacţiuni trebuie luate în considerare pentru a putea înţelege cum şi de ce societatea românească actuală este *astfel*.

Referinţe bibliografice

Alexandru, Sorin, 2017, „Lazea (BNR): «În România forţa de muncă este subplătită, iar capitalul supraplătit»”, *Capital*, ediţia online 15 martie 2017, http://www.capital.ro/lazeabnr-in-romania-forta-de-munca-este-subplatita-iar-capit-1.html, accesat în 18 martie 2017.

Ban, Cornel, 2014, *Dependenţă şi dezvoltare. Economia politică a capitalismului românesc*, Tact, Cluj-Napoca.

Bian, Yanjie, John Logan, 1996, „Market Transition and the Persistence of Power: The Changing Stratification System in Urban China”, *American Sociological Review*, 61: 739-758.

Böröcz, Joszef, 2001, „Change Rules: Review Symposium”, *American Journal of Sociology*, 106: 1152-1168.

Boudon, Raymond, 1998, *Efecte perverse şi ordine socială*, traducere de Ana-Luana Stoicea, Roxana Ţurcanu, Anca Babeş şi Monica Petrovici, Eurosong & Book, Bucureşti.

Boxenbaum, Eva, Stefan Jonsson, 2008, „Isomorphism, Diffusion and Decoupling", în Royston Greenwood, Christine Oliver, Kerstin Sahli şi Roy Suddaby (eds.), *The SAGE Handbook of Organizational Institutionalism* (pp. 78-98), Sage Publications, Londra.

Burawoy, Michael, 2001, „Neoclassical Sociology: From the End of Communism to the End of Classes. Review Symposium", *American Journal of Sociology*, 106: 1099-1120.

Chelcea, Liviu, Puiu Lăţea, Oana Mateescu, 2004, „90% Off the Books: Corruption and the Informal Economy of Alcohol in Romania", manuscris nepublicat.

Dăianu, Daniel, 2004, „Fiscal and Monetary Policy", în Henry F. Carey (ed.), *Romania since 1989: Politics, Economics, and Society* (pp. 391-418), Lexington Books, Lanham.

de Melo, Martha, Cevdet Denzier, Alan Gelb, 1996, „From Plan to Market: Patterns of Transition", *World Bank Policy Research Working Paper*, World Bank, Washington, DC.

DiMaggio, Paul J., Walter W. Powell, 1991, „The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields", în Walter W. Powell şi Paul J. DiMaggio (eds.), *The New Institutionalism in Organizational Analysis* (pp. 63-82), University of Chicago Press, Chicago.

Dobbin, Frank, 1994, *Forging Industrial Policy: The United States, Britain, and France in the Railway Age*, Cambridge University Press, New York.

Dobbin, Frank, 2001, „Why the Economy Reflects the Polity: Early Rail Policy in Britain, France, and the United States", în Mark Granovetter şi Richard Swedberg (eds.), *The Sociology of Economic Life* (pp. 401-425), ediţia a II-a, Westview Press, Boulder.

Esping-Andersen, Gøsta, 1990, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Princeton University Press, Princeton.

Evans, Peter B., 1995, *Embedded Autonomy: States & Industrial Transformation*, Princeton University Press, Princeton.

Eyal, Gil, Iván Szelény, Eleanor Townsley, 1998, *Making Capitalism without Capitalists: The New Ruling Elites in Eastern Europe*, Verso, Londra.

Eyal, Gil, Iván Szelényi, Eleanor Townsley, 2001, „The Utopia of Postsocialist Theory and the Ironic View of History in Neoclassical Sociology: Review

Symposium", *American Journal of Sociology*, 106 (4): 1121-1128.
Feige, Edgar, 1997, „Underground Activity and Institutional Change: Productive, Protective, and Predatory Behavior in Transition Economies", în Joan M. Nelson, Charles Tilly şi Lee Walker (eds.), *Transforming Post-communist Political Economies* (pp. 21-34), National Academy Press, Washington D.C.
Fish, Steven M., 1998, „The Determinants of Economic Reform in the Post-Communist World", *East European Politics and Societies*, 12 (1): 31-78.
Fligstein, Neil, 1996a, „The Economic Sociology of the Transitions from Socialism", *American Journal of Sociology*, 101: 1074-1081.
Fligstein, Neil, 1996b, „Markets as Politics: A Political-Cultural Approach to Market Institutions", *American Sociological Review*, 61: 656-673.
Frydman, Roman, Kenneth Murphy, Andrejz Rapaczynski, 1998, *Capitalism with a Comrade's Face*, Central University Press, Budapesta şi New York.
Frye, Timothy, 2002, „The Perils of Polarization: Economic Performance in the Post-Communist World", *World Politics*, 54: 308-337.
Gabanyi, Anneli Ute, 2004, „The New Business Elite: From Nomenklatura to Oligarchy", Henry F. Carey (ed.), *Romania since 1989: Politics, Economics, and Society* (pp. 353-372), Lexington Books, Lanham.
Ganev, Venelin I., 2007, *Preying on the State: The Transformation of Bulgaria after 1989*, Cornell University Press, Ithaca.
Ganev, Venelin I., 2009, „Postcommunist Political Capitalism: A Weberian Interpretation", *Comparative Studies in Society and History*, 51: 648-674.
Gerschenkron, Alexander, 1962, *Economic Backwardness in Historical Perspective: A Book of Essays*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.
Granovetter, Mark, 2002, „A Theoretical Agenda for Economic Sociology", în Mauro F. Gullién, Randall Collins, Paula England şi Marshall Meyer (eds.), *The New Economic Sociology: Developments in an Emerging Field* (pp. 35-59), Russell Sage Foundation, New York.
Granovetter, Mark, 2017, *Society and Economy: Framework and Principles*, Harvard University Press, Cambridge.
Grødeland, Ĺse Berit, 2007, „«Red Mobs»,«Yuppies», «Lamb Heads», and Others: Contacts, Informal Networks, and Politics in the Czech Republic, Slovenia, Bulgaria, and Romania", *Europe-Asia Studies*, 59: 217-252.
Grosescu, Raluca, 2006, „Conversia elitelor comuniste din România în perioada de tranziţie 1989-2000", *De ce trebuie condamnat comunismul. Anuarul*

Institutului de Investigare a Crimelor Comunismului, vol. 1, pp. 229-254, Polirom, Iaşi.

Gross, Peter, Vladimir Tismăneanu, 2005, „The End of Post Communism in Romania", *Journal of Democracy*, 16: 146-192.

Hankiss, Elemer, 1990, *East European Alternatives*, Clarendon Press, Oxford.

Hanley, Eric, 2000, „Cadre Capitalism in Hungary and Poland: Property Accumulation among Communist-Era Elites", *East European Politics and Societies*, 14: 143-178.

Hanley, Eric, Lawrence King, Janós István Tóth, 2002, „The State, International Agencies, and Property Transformation in Postcommunist Hungary", *American Journal of Sociology*, 108: 129-168.

Hanley, Eric, Natasha Yershova, Richard Anderson, 1995, „Russia: Old Wine in New Bottle? The Circulation and Reproduction of Russian Elites, 1983-1993", *Theory and Society*, 24: 638-668.

Jepperson, Ronald L., 2002, „Political Modernities: Disentangling Two Underlying Dimensions of Institutional Differentiation", *Sociological Theory*, 20: 61-85.

Kennedy, Michael, 2001, „Post-Communist Capitalism, Culture, and History: Review Symposium", *American Journal of Sociology*, 106: 1138-1151.

Kligman, Gail, Katherine Verdery, 1992, „Romania after Ceauşescu: Post-Communist Communism", în Ivo Banac (ed.), *Eastern Europe in Revolution* (pp. 117-147), Cornell University Press, Ithaca.

Lin, Nan, 1995, „Local Market Socialism: Local Corporatism in Action in Rural China", *Theory and Society*, 24: 301-354.

Linz, Juan J., Alfred Stepan, 1996, *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Mateescu, Oana, 2001, „«Ours is a Bandit State!» Power and Corruption in Romania", *Polish Sociological Review*, 4: 379-395.

Meyer, John W., Gili S. Drori, Yong Suk Yang, 2000, „The Impact of Education and Science on Administrative Rationalization: 1985-1995", manuscris nepublicat, Department of Sociology, Stanford University.

Nee, Victor, 1989, „A Theory of Market Transition", *American Sociological Review*, 54: 663-681.

Nee, Victor, 1991, „Social Inequalities in Reforming State Socialism: Between Redistribution and Markets in China", *American Sociological Review*, 56 (3): 267-282.

Nee, Victor, 1996, „The Emergence of Market Society: Changing Mechanisms of Stratification in China”, *American Journal of Sociology*, 101: 908-949.

Oberschall, Anthony, 1996, „The Great Transition: China, Hungary, and Sociology Exit Socialism into the Market”, *American Journal of Sociology*, 101: 1028-1041.

Polanyi, Karl, 1957, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon Press, Boston.

Powell, Walter W., Paul J. DiMaggio (eds.), 1991, *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, University of Chicago Press, Chicago.

Powell, Walter W., Laurel Smith-Doerr, 1994, „Networks and Economic Life”, în Neil J. Smelser şi Richard Swedberg (eds.), *The Handbook of Economic Sociology* (pp. 368-402), Russell Sage Foundation, New York.

Rădăceanu, Lotar, Şerban Voinea, 1926, 1927/2005, *Oligarhia română. Marxism oligarhic*, ediţie îngrijită de Victor Rizescu, Domino, Bucureşti.

Rizescu, Victor, 2005, „Marxism şi oligarhie sau sociologia înapoierii înainte de comunism”, în Lotar Rădăceanu şi Şerban Voinea, *Oligarhia română. Marxism oligarhic* (pp. 5-23), ediţie îngrijită de V. Rizescu, Domino, Bucureşti.

Rizescu, Victor, 2012, *Tranziţii discursive. Despre agende culturale, istorie intelectuală şi onorabilitate ideologică după comunism*, Corint, Bucureşti.

Róna-Tas, Akós, 1994, „The First Shall Be the Last? Entrepreneurship and Communist Cadres in the Transition from Socialism”, *American Journal of Sociology*, 100: 40-69.

Scott, Richard, W., 1991, „Unpacking Institutional Arguments”, în Walter W. Powell şi Paul J. DiMaggio (eds.), *The New Institutionalism in Organizational Analysis* (pp. 143-163), University of Chicago Press, Chicago.

Sellin, Frank, 2004, „Democratization in the Shadows: Post-Communist Patrimonialism”, în Henry F. Carey (ed.), *Romania since 1989: Politics, Economics, and Society* (pp. 180-197), Lexington Books, Lanham.

Staniszkis, Jadwiga, 1991, „Political Capitalism in Poland”, *East European Politics and Societies*, 5: 127-141.

Stark, David, 1990, „Privatization in Hungary: From Plan to Market or From Plan to Clan?”, *East European Politics and Societies*, 4: 351-392.

Stark, David, 1992, „Path Dependence and Privatization Strategies in East Central Europe”, *East European Politics and Societies*, 6: 17-54.

Stark, David, 1996, „Recombinant Property in East European Capitalism”, *American Journal of Sociology*, 101: 993-1027.

Stark, David, László Bruszt, 1998, *Postsocialist Pathways: Transforming Politics and Property in East Central Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.

Stark, David, László Bruszt, 2001, „One Way or Multiple Paths: For a Comparative Sociology of East European Capitalism. Review Symposium", *American Journal of Sociology*, 101: 1129-1137.

Stoica, Augustin Cătălin, 2005a, „Instituţionalizarea partidului-stat şi a proprietăţii colective în Vadu Roşca şi Năneşti, judeţul Vrancea", în Dorin Dobrincu şi Constantin Iordachi (eds.), *Ţărănimea şi puterea. Procesul de colectivizare a agriculturii în România (1949-1962)* (pp. 445-472), Polirom, Iaşi.

Stoica, Augustin Cătălin, 2005b, „Once Upon a Time There Was a Big Party: The Social Origins of the Romanian Communist Party (Part I)", *East European Politics and Societies*, 4: 686-716.

Swedberg, Richard, 1998, *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*, Princeton University Press, Princeton.

Szelényi, Iván, 2015a, „Capitalisms after Comunism", *New Left Review*, 96: 39-52.

Szelényi, Iván, 2015b, „Weber's Theory of Domination and Post-Comunism Capitalisms", *Theory and Society*, 45: 1-24.

Szelényi, Iván, Eric Kostello, 1996, „The Market Transition Debate: Towards a Synthesis?", *American Journal of Sociology*, 101: 1082-1086.

Ştefan, Laurenţiu, 2004, *Patterns of Political Elite Recruitment in Post-Communist Romania*, Ziua, Bucureşti.

Verdery, Katherine, 1996, *What Was Socialism, and What Comes Next?*, Princeton University Press, Princeton.

Verdery, Katherine, 2003, *The Vanishing Hectare: Property and Value in Postsocialist Transylvania*, Cornell University Press, Ithaca şi Londra.

Walder, Andrew G., 1992, „Property Rights and Stratification in Socialist Redistributive Economies", *American Sociological Review*, 57: 524-539.

Walder, Andrew G., 1996, „Markets and Inequality in Transitional Economies: Towards Testable Theories", *American Journal of Sociology*, 101: 1060-1073.

Walder, Andrew G., 2002a, „Privatization and Elite Mobility: Rural China, 1979-1996", *Asia/Pacific Research Center Working Papers Series*, Institute for International Studies, Stanford University, Stanford.

Walder, Andrew G., 2002b, „Markets and Income Inequalities in Rural China: Political Advantage in an Expanding Economy", *American Sociological Review*, 67: 231-253.

Walder, Andrew G., 2003, „Elite Opportunity in Transitional Economies”, *American Sociological Review*, 68: 899-916.
Wank, David L., 1999a, *Commodifying Communism: Business, Trust and Politics in a Chinese City*, Cambridge University Press, New York.
Wank, David L., 1999b, „Producing Property Rights: Strategies, Networks and Efficiency in Urban China”, în Jean C. Oi şi Andrew G. Walder (eds.), *Property Rights and Economic Reform in China* (pp. 248-276), Stanford University Press, Stanford.
Weber, Max, 1968, *Economy and Society*, ediţie îngrijită de Guenther Roth şi Claus Wittich, Bedminster Press, New York.
World Bank, 2002, *Transition: The First Ten Years. Analysis and Lessons for Eastern Europe and the Former Soviet Union*, Washington, DC.

Surse online

Eurostat, 2017a, „PIB per capita în dolari cu putere de cumpărare echivalentă”, http://appsso.eurostat.ec.europa.eu/nui/show.do?dataset=nama_10r_2gdp&lang=en, accesat în 7 martie 2017.
Eurostat, 2017b, „Speranţa de viaţă la naştere”, http://appsso.eurostat.ec.europa.eu/nui/show.do?dataset=demo_mlexpec&lang=en, accesat în 8 februarie 2017.
Eurostat, 2017c, „Rata mortalităţii infantile”, http://appsso.eurostat.ec.europa.eu/nui/show.do?dataset=demo_minfind&lang=en, accesat în 15 februarie 2017.
Eurostat, 2017d, „Raportul cvintilelor de venit S80/S20 (din EU-SILC Survey)”, http://appsso.eurostat.ec.europa.eu/nui/show.do?dataset=ilc_di11&lang=en, accesat în 10 februarie 2017.
Eurostat, 2017e, „Compensarea salariaţilor ca procent din PIB brut”, http://appsso.eurostat.ec.europa.eu/nui/show.do?dataset=namq_10_a10&lang=en, accesat în 3 februarie 2017.
Eurostat, 2017f, „Rata tinerilor cu vârste între 15 şi 24 de ani care nu se află cuprinşi în nici o formă de educaţie şi nici nu lucrează (NEET)”, http://appsso.eurostat.ec.europa.eu/nui/show.do?dataset=edat_lfse_21&lang=en, accesat în 10 februarie 2017.

Fridriech Ebert Stiftung (FES), 2017, „Monitor social. Riscul de sărăcie înainte şi după transferurile sociale”, https://monitorsocial.ro/indicator/riscul-de-saracie-inainte-si-dupa-transferurile-sociale-2016/, accesat în 17 martie 2017.

Transparency International, 2000, *Press Release: The Year 2000 Corruption Perception Indexes*, disponibil on-line la http://www.transparency.org/cpi/2000/cpi2000.html.

1* Îi mulţumesc lui Sorin Antohi pentru invitaţia generoasă de a contribui la seria de conferinţe „Teoria României: patru secole de autoscopie naţională”. Prezentul articol conţine elementele principale ale intervenţiilor mele la conferinţele din această serie, inclusiv cea organizată la Muzeul Memorial „Mihail Kogălniceanu” din Iaşi şi intitulată „Este România altfel? Avatarurile excepţionalismului românesc”. O versiune mai scurtă a acestui articol a apărut în *Trivium. Revistă de gândire simbolică* (nr. 2, aprilie-iunie 2017: 325-352). O parte a argumentelor prezentate aici sunt incluse şi în articolul meu „«Our Martyrs Did not Die for This!» Political Capitalism in Postcommunist Romania”, apărut în *Historical Social Research/Historische Sozialforschung* (vol. 37/2012, nr. 2: 26-52); o primă versiune a traducerii lui îi aparţine Ioanei Miruna Voiculescu, căreia îi mulţumesc. Reformularea unora dintre teme şi actualizarea lor nu ar fi fost posibile fără discuţiile purtate cu şi sugestiile primite de la Sorin Antohi, Bogdan Iancu şi – îndeosebi – Liviu Chelcea, cărora le rămân îndatorat. Îi mulţumesc lui Vintilă Mihăilescu pentru invitaţia de a contribui la acest volum şi – mai ales – pentru comentariile şi sugestiile sale asupra unor versiuni de lucru ale studiului de faţă.

2. „Teoriile organizaţionale timpurii au subliniat faptul că organizaţiile care împărtăşesc acelaşi mediu de afaceri tind să preia forme similare, dat fiind că organizaţiile în căutare de profit tind şi să se «potrivească» cu mediul lor. Teoreticienii instituţionalişti ai organizaţiilor au adăugat două afirmaţii suplimentare. În primul rând, organizaţiile se adaptează nu numai la presiunile tehnice, ci şi la ceea ce consideră că societatea aşteaptă de la ele – ceea ce conduce la *izomorfism* instituţional. Pentru a funcţiona, organizaţiile au nevoie de un mandat social sau de legitimitate, iar acestea sunt obţinute prin conformarea la aşteptările sociale. În al doilea rând, atunci când presiunile adaptative contrazic nevoile interne de eficienţă, organizaţiile pretind uneori că se adaptează. Când, de fapt, nu fac acest lucru: ele *decuplează* acţiunile de structură pentru a prezerva eficienţa organizaţională.” (Boxenbaum şi Jonsson, 2008: 78)

3. Regăsim în acest discurs „autostrada” ca metaforă şi măsură universală a dezvoltării socioeconomice a României postcomuniste. Aşa cum Ceauşescu (alături de alţi lideri comunişti) avea obsesia „industrializării”, iar tona de oţel pe cap de locuitor reprezenta un indicator al progresului, „kilometrul de autostradă pe cap de locuitor” a devenit noua obsesie şi noua măsură a dezvoltării.

„Descurcăreţi… dar încurcaţi în timp” sau despre avatarurile supraadaptabilităţii[1]*

Vintilă Mihăilescu
Alfred Dumitrescu
Ştefania Dumitrescu

Vintilă Mihăilescu: Iartă-mă pentru excesul didactic, dar aş vrea să rezum – aşa cum le-am înţeles eu – câteva dintre ideile din conferinţa ta, care mi se par esenţiale pentru cele de faţă. În primul rând, gândirea psihanalitică poate ajuta înţelegerea de sine a „poporului român”, fără a cădea însă în „psihologia poporului” – deşi îl admiri pe Drăghicescu. Asupra acestei probleme va trebui să revenim însă… Mai precis, psihanaliza nu poate să „vindece” poporul român, dar poate „să contribuie la restabilirea istoricităţii în discursul public” despre români. Or, acest lucru mi se pare esenţial, căci Istoria nu are cum să fie „greşită”, dar abordarea ei în discurs poate cunoaşte greşeli! Şi noi – o sugerezi în text – avem probleme cu „moştenirea” trecutului nostru… Mergând mai profund în psihanaliză, invoci un tip de „relaţii în doi”, definitorii, se pare, pentru români – adică o carenţă a „proceselor terţiare”. În acest „terţ”, relativ absent din istoria noastră, incluzi, în primul rând,

Statul (absenţa unui stat cât de cât puternic, centralizat şi consecvent în atribuţiile sale etc., despre care vorbesc şi istoricii), dar introduci şi Scrisul, purtător şi el de „putere falică” şi capabil, la rândul său, să „introducă Legea”. Ceea ce mă unge pe suflet, căci, la rândul meu, nu mă plictisesc să repet importanţa oralităţii în istoria noastră, inclusiv a „oralităţii reziduale” din societatea noastră actuală! În sfârşit, deşi s-ar putea să nu reuşim să „rupem vraja” unei repetitivităţi istorice congenitale, acest lucru nu este imposibil şi… trebuie să sperăm! Din acest punct de vedere, referinţa la *Ziua cârtiţei* este un mesaj, o soluţie, un îndemn?

Alfred Dumitrescu: Aş face mai întâi o precizare: tot ceea ce afirm în respectiva lucrare nu se referă la „români” ca reprezentanţi ai unei etnii, ci la purtători ai unei anumite culturi, ceea ce aş numi „cultura noastră românească”. Iar cât despre referinţa la filmul *Ziua cârtiţei*, aceasta s-a bazat pe observarea unei analogii şi, într-adevăr, se poate constitui şi ca un mesaj dătător de speranţă; Phil, eroul filmului, poate ieşi din bucla temporală, dar numai după ce acceptă şi reuşeşte să se interogheze cu adevărat asupra sa şi asupra felului în care se foloseşte de ceilalţi.

V.M.: Revin atunci la prima întrebare, legată de psihologia poporului: ce poate şi cum poate psihanaliza să spună ceva despre o colectivitate? E posibil acest demers, e legitim şi ce presupune el?

A.D.: Să încep cu ceea ce este clar că nu e: nu e o psihologie a poporului! În primul rând, deoarece este extraordinar de dificil să definim „poporul”, oricare ar fi acesta: cine intră în „popor”, de când, în ce măsură etc. Şi, după cum spuneam mai sus, dacă facem apel la apartenenţa etnică, intrăm în nişte dificultăţi şi mai mari (cine şi pe baza căror criterii poate fi considerat român etc.).

În această privinţă, psihanaliza are două variante: fie o psihanaliză socială, ca extensie a psihanalizei de grup (grup care se cere a fi delimitat şi definit) – şi care este o abordare transversală, aici şi acum; fie o variantă care se apropie cel mai mult, cred eu, de psihanaliza aplicată – şi care este un demers longitudinal, istoric: psihanaliza aplicată unei biografii, adică oricărei naraţiuni care se referă la o devenire. Deci ceea ce constituie obiectul reflecţiei este, în al doilea caz, istoricitatea acestei deveniri. Mai simplu spus, gândirea analitică se referă, în cazul acesta, la ceea ce s-a petrecut şi încearcă să-şi explice, să avanseze deci nişte ipoteze plauzibile despre cauze: de ce s-a petrecut ceea ce s-a petrecut în acest fel?

Ştefania Dumitrescu: …Şi care sunt mecanismele inconştiente în interacţiunea indivizilor care alcătuiesc grupul, familial sau, în cazul de faţă, social. În psihanaliză, când facem referire la grup, vorbim, de fapt, despre o grupalitate psihică, o grupalitate care se află în alcătuirea fiecărui individ – indivizi care, la rândul lor, prin interacţiunea continuă cu ceilalţi, pun în interacţiune propria grupalitate psihică. Nu putem vorbi despre o psihanaliză a unui popor. Există ramuri de cercetare în psihanaliză, ca în orice alt domeniu: psihanaliza culturală, psihanaliza aplicată, psihanaliza socială. Psihanaliza de grup, de exemplu, este încercarea de a da o formă sistematizată ştiinţific a ceea ce Le Bon numea „psihologia mulţimilor”, iar Freud, mai târziu, „psihologia maselor”, şi anume: centrarea permanentă pe înţelegerea mecanismelor ce alcătuiesc dinamica unei anumite colectivităţi, societăţi sau a unor grupuri mai mici, cum sunt grupurile familiale. Vorbim deci despre o *dinamică* a grupurilor, în timp ce „psihologia poporului” defineşte o *caracteristică* a grupului, respectiv a „poporului”…

V.M.: …care este de când este şi pentru că este!

Ş.D.: A vorbi despre psihologia poporului sau a popoarelor înseamnă a ne aventura în nişte eforturi de înţelegere şi de explicare a unor aspecte care sunt, de fapt, o îmbinare continuă a unor mecanisme inconştiente, pornind de la individual, trecând prin diadă şi ajungând la grup, pentru ca apoi să facem cale întoarsă: de la grupal spre individual. Nu putem vorbi despre o psihologie a unui anumit popor, ci despre o anumită specificitate funcţională a aparatului psihic grupal pe care o deţine, în mod diferit, fiecare popor.

V.M.: De acord, dar atunci revin şi reformulez: dacă psihanaliza, într-una sau alta dintre variantele sale, ne poate ajuta să înţelegem „de ce s-a petrecut ceea ce s-a petrecut”, adică ne poate da o interpretare plauzibilă a unei „deveniri”, care este „grupul” acestei deveniri atunci când ne referim la istoria românilor sau românească, cine este subiectul în propoziţie? Şi mai am o nelămurire: explicaţia se referă la un grup în devenirea sa ori la o naraţiune despre această devenire? Sau la amândouă?…

Ş.D.: Psihanaliza are ca obiect de studiu înţelegerea mecanismelor de funcţionare inconştientă care stau la baza formării istoriei personale. Prin urmare, implicit, psihanaliza ajută la găsirea unor explicaţii – în baza unor ipoteze ce urmează a fi validate sau invalidate în timpul travaliului de înţelegere – referitoare la cum s-a format şi ce a contribuit la structurarea unei istorii de viaţă. Aşa cum indivizii au o istorie de viaţă proprie, şi popoarele au o istorie existenţială ce le trasează caracteristici unice de funcţionare, structurare şi evoluţie. În psihanaliză, primul care a căutat să înţeleagă efectele mişcărilor inconştiente individuale în dinamica grupurilor şi, mai larg, în dinamica mulţimii

(deci în dinamica popoarelor) a fost Freud (1921, în *Psihologia maselor şi analiza Eului*). Plecând de la studiile lui Gustave Le Bon (1895, *Psihologia mulţimilor*), Freud observă legătura – semnalizată deja de Le Bon în lucrarea menţionată – dintre mecanismele inconştiente individuale şi modul în care acestea influenţează structurarea dinamicii mulţimilor. Iată un exemplu al celor spuse anterior: în 1895, Gustave Le Bon scria: „Dintotdeauna masele au jucat în istorie un rol important, dar niciodată atât de considerabil ca în zilele noastre. Acţiunea inconştientă a maselor, substituită acţiunii conştiente a individului, reprezintă o trăsătură caracteristică a istoriei contemporane". În 1921, Freud atrage atenţia asupra jocului identificărilor ca mecanism ce stă la baza structurării Identităţii de Sine, nu doar individuale, ci şi grupale. Situaţia de grup, ale cărei efecte au fost comparate de Freud cu cele ale hipnozei, mobilizează în rândul membrilor săi două tipuri de identificări imaginare: 1) identificarea cu coordonatorul, cu şeful, cu tatăl, cu idealul eului; 2) identificarea, proiectivă şi introiectivă, a participanţilor între ei. Prin urmare, devenirea grupului nou-format se bazează şi pe acest joc al identificărilor, ceea ce va da naştere, mai departe, unei iluzii grupale (colective): „grupul bun", „grupul creativ", „grupul muncitor", „grupul mistic", „grupul victimă", „grupul cuceritor" etc. Acţiunile grupului, în planul realităţii şi la nivel conştient, urmează a fi construite în strânsă legătură cu aceste identificări inconştiente şi iluzii grupale în baza cărora începe să se construiască istoria grupului. Analog, putem vedea mai îndeaproape cum psihanaliza poate contribui la înţelegerea istoriei unui popor. Pe scurt: da, psihanaliza poate oferi o înţelegere despre „…de ce s-a petrecut ceea ce s-a petrecut?", printr-un demers parcurs în strânsă colaborare cu istorici şi antropologi. Psihanaliza – şi mai ales psihanaliza de grup – poate veni în

ajutorul acestei înţelegeri (a formării şi devenirii unui popor), lucrând însă într-o strânsă corelare cu date istorice şi antropologice. Continui cu un exemplu, redând ceea ce spunea René Kaës în lucrarea din 1976, *Organizatori psihici şi socioculturali ai reprezentării grupului*: „Construcţia grupului ca obiect se realizează prin intermediul a două sisteme de reprezentare: un sistem psihic, în care grupul funcţionează ca un reprezentant-reprezentare al pulsiunii, şi un sistem sociocultural, în care grupul este ilustrat ca un model de relaţie şi de expresie. Fiecare dintre aceste sisteme cuprinde organizatori specifici sau scene subiacente cu rol în construcţia grupului ca obiect de reprezentare. Organizatorii psihici corespund unei formaţiuni inconştiente apropiate de centrul imaginii visului; ei sunt constituiţi din obiecte mai mult sau mai puţin scenarizate ale dorinţei infantile; aceştia se pot regăsi la nivelul mai multor indivizi sau pot căpăta un caracter tipic, în sensul în care Freud şi Abraham discutau despre visele tipice. Ei împrumută de la experienţa cotidiană şi de la modelele sociale de reprezentare a grupului materialul «diurn» necesar elaborării lor. Organizatorii socioculturali rezultă din transformarea acestui nucleu inconştient prin lucrul grupal. Comuni membrilor dintr-o anumită arie socioculturală – sau, eventual, mai multor culturi –, aceştia funcţionează ca nişte coduri care înregistrează, ca şi mitul, diverse ordine ale realităţii: fizice, psihice, sociale, politice, filosofice. Ei fac posibilă elaborarea simbolică a nucleului inconştient al reprezentării şi al comunicării dintre membrii unei societăţi. De asemenea, aceştia operează şi în cadrul tranziţiei visului spre mit”.

V.M.: Cam ceea ce am numi azi lideri de opinie?

Ş.D.: Ceva mai mult decât atât…

A.D.: Într-adevăr, asta este marea problemă a oricărui asemenea demers: definirea subiectului. Orice încercare de delimitare cât de cât precisă a acestuia generează imediat o mulţime de obiecţii, amendamente şi precizări care, până la urmă, îl fac să dispară cu desăvârşire. De aceea, cred că singurul mod în care l-aş putea defini este următorul: acel subiect colectiv care se află la intersecţia a ceea ce purtătorii acestei culturi numesc „noi, românii", cu ceea ce ceilalţi numesc „ei, românii". Cât despre obiectul ipotezelor explicative, cred că el este felul în care aceste naraţiuni endo- şi exogene se comportă în relaţie cu devenirea grupului, aşa cum s-a obiectivat ea în realitatea existenţei sale. Cu alte cuvinte, o confruntare a imaginarelor colective cu datele de realitate, aşa cum şi în măsura în care acestea pot fi documentate şi agreate intersubiectiv.

V.M.: Aş vrea să mai insist puţin asupra unei întrebări complementare. Nu doar „Cine este subiectul?", ci şi „De când este el, subiectul, acest subiect?". Punctual: invoci şi explici conceptul de *defect fundamental*, după care îl „aplici" şi la istoria noastră. OK, am înţeles! Dar contextual, istoric, când am putea plasa, în timp, această *basic fault*, bazală şi inauguralã? Insist pentru că am impresia, uneori, că facem un soi de telescopare a istoriilor: durata lungă a devenirii societăţii (societăţilor?) de pe meleagurile noastre şi istoria modernă a statului-naţiune numit România.

A.D.: Aici aş face o legătură cu ideea aceea a fugii de istorie. Spuneai tu, într-un comentariu, că societăţile premoderne se întemeiază pe credinţa că Omul devine ceea ce este, pe când modernitatea are la bază credinţa că Omul este ceea ce devine, că este perfectibil, un proiect de sine. Adică, în societăţile „tradiţionale", Omul este ceea ce este, ceea ce l-a făcut Strămoşul

sau Dumnezeu să fie, nu se apucă acum să facă istorie, o altă istorie, el este un dat şi cu asta, basta! Or, cred că ne referim prea mult la acest „şi cu asta, basta!”. Ideea de fugă din istorie (care nu e fugă *de* istorie) eu o înţeleg într-un mod mult mai specific, şi anume ca dificultate sau evitare de a lăsa urme. Pentru că, atunci când vorbim de istorie, nu ne referim, de fapt, la istoria aşa cum o fi fost ea – căci timpul a existat şi evenimentele s-au petrecut –, ci la cantitatea, calitatea şi semnificaţia urmelor în funcţie de care putem reconstrui „o istorie” (cu alte cuvinte, una dintre cele multe posibile). Şi de aici, din nou, pertinenţa discursului psihanalitic, care poate să abordeze şi să înţeleagă, de pildă, problematica traumei. Pentru că ceea ce este foarte particular în discursul posttraumatic sau în discursul legat de traumă este această dublă reprezentare: o supraprezenţă şi o absenţă a evenimentului sau faptului traumatic, care este, astfel, în permanenţă, extrem de vizibil prin absenţa lui. Discursul traumatic este întotdeauna un discurs lacunar. Este un discurs care are puţine repere. De la o reluare la alta, el este, de asemenea, extrem de repetitiv. Dacă e să înţeleg ceva prin fuga din istorie, înţeleg această dificultate – sau evitare – a creării de „urme”. Înţelegând aici, foarte simplu, urme de cultură materială, urme de cultură spirituală… Urme decelabile *a posteriori*!

Ş.D.: Aici mă gândesc la partea asta cu „devenirea” – şi reiau de unde ai început tu: cum devenim? Pentru a deveni, este esenţial mai întâi să putem să prezervăm. Pentru că, dacă reuşim să prezervăm un patrimoniu pe care îl primim şi îl păstrăm cultivându-l înăuntrul nostru, în mod automat vom putea, mai departe, să construim. Să construim având o bază, un fundament. Construcţie care, pe de o parte, dezvoltă ceea ce deja am moştenit şi, pe de altă parte, introduce diferenţieri. Prin urmare, aceste

diferenţieri, împreună cu ceea ce, fundamental, avem ca patrimoniu moştenit, conduc la repere. Adică putem să primim şi să lăsăm repere transgeneraţionale, pe care să putem construi un filon identitar. Iar filonul acesta identitar se face prin încrucişarea permanentă între două modele de bază: modelul de hrănire, cel care oferă orizontala, ca stabilitate – modelul matern; şi modelul vertical, de autoritate, care este creator de repere şi organizator – şi anume modelul patern. Dacă vorbim de un defect fundamental, atunci e necesar să-l legăm de partea de devenire. De fapt, nu ştiu dacă este vorba de un defect fundamental sau dacă, cel puţin în zona noastră de lume, ne confruntăm mai degrabă cu o lipsă. Şi anume lipsa unui model autoritar. Nu o lipsă în sensul absenţei fizice, al absenţei unei fiinţe vii, ci o lipsă psihică a tatălui. Eu aş înlocui deci „defectul" cu această „lipsă", care ne pune în dificultatea de a deveni, a construi – adică putinţa de a lăsa urme.

A.D.: Să nu uităm că, punând distanţa, punând regula, principiul patern introduce frustrarea. Şi numai frustrarea este structurantă – iar fără structurare nu există structură. Poate exista plăcere, până la un punct, cu toate feţele ei mai plăcute şi mai puţin plăcute, dar nu există structură. Dar, mai mult, putem folosi termenul *autoritate* în sensul de la care derivă, de „auctoritate". Iar dacă îl folosim în acest sens, ni se revelă şi o altă valenţă: valenţa de identificare; suprafaţa identificatorie pe care „auctoritatea" o oferă, adică posibilitatea de identificare cu o construcţie culturală care trece dincolo de existenţa biologică a individului sau grupului şi care, totodată, este relativ imuabilă comparativ cu avatarurile permanente ale naraţiunii orale. Scrisul, din punctul acesta de vedere, este un „terţ", pentru că textul rămâne acelaşi. Regula transmisă de la generaţie la generaţie pe cale orală se modifică, se contextualizează…

V.M.: …se negociază…

A.D.: Exact. În raport cu această regulă orală nu există un „terţ”!

V.M.: Te întrerup pentru o ilustrare. Aici putem căuta şi una dintre sursele diferenţelor dintre ardeleni şi restul românilor. În toate satele româneşti, instituţia controlului social ţinea de „gura satului”. Gura, deci oralitate, nu? Ei bine, în Transilvania, majoritatea satelor româneşti au preluat (forţat!) organizarea săsească pe vecinătăţi (*Nachbarschaft*), care reglementa viaţa membrilor săi prin statute, scrise, păstrate neschimbate în „lada Vecinătăţii” de secole. Abaterea de la aceste reguli scrise era pedepsită printr-un soi de contabilitate morală, în funcţie de gravitatea faptei, prin plata unei amenzi (*Bussgeld*) către vecinătate. Funcţia statutului era aceeaşi ca cea a gurii satului, doar că avea altă autoritate şi consecvenţă în timp. Probabil că era şi mai frustrantă, deci mai structurantă. Şi uite-aşa ajungem la bancurile cu olteni şi ardeleni…

Ş.D.: Atenţie, gura satului nu oferă repere, nu este, de fapt, reglatorie! Ea produce – şi întreţine – o angoasă fundamentală: aceea de „a fi înghiţit”. Sunt vorbit, mă vorbeşte gura satului, e ca şi cum m-ar devora, m-ar distruge. De aceea îmi e frică de gura satului şi mă feresc de ea. Nu este o autoritate pe care să o respect sau căreia să mă împotrivesc: de „gura satului” trebuie să mă feresc, să mă apăr pentru a nu fi distrus, înghiţit.

A.D.: Sau are doar o funcţie reglatorie primitivă, pe termen scurt, de reglare a emoţiilor…

V.M.: Dar să mă întorc la o întrebare…

A.D.: Numai puţin, acum te întrerup eu! Mă întorc la „defectul fundamental”, pentru a preciza că modul în care l-am folosit eu este unul prin analogie. Adică în nici un moment nu am spus că poporul român sau civilizaţia românească suferă de un „defect fundamental”. Ci că ne putem imagina ceva ce s-a petrecut în istoria noastră făcând apel, prin analogie cu devenirea individuală, la conceptul de *defect fundamental*. Şi să lămurim ce-i cu defectul acesta fundamental: lipsa acestui terţ, despre care vorbeam înainte, referitor la scris ca terţ, asta este ceea ce am asemuit, prin analogie, repet, cu devenirea individuală, cu un „defect fundamental”. Defect fundamental în raport cu ce? Totdeauna, în psihanaliză, de pildă, „defectul fundamental” este raportat la ceea ce considerăm a fi o „dezvoltare normală” – adică dezirabilă. El nu este un defect, aşa, imanent, ci o lipsă în raport cu un reper. Şi atunci important este să vedem care este acest reper. Păi, acest reper este capacitatea de individuare. Textul meu, în esenţă, despre asta vorbeşte: despre o suprainvestire a supravieţuirii şi o subinvestire a creşterii şi capacităţii de construcţie. Şi asta e valabil, cu siguranţă, nu doar la români, ci *şi* la români, printre mulţi alţii din această zonă şi, probabil, din multe alte zone de pe glob.

Ş.D.: A se înţelege, în acest context, că termenul *defect* e folosit cu sensul de „deficit”. Prin „defect”, în sensul semantic obişnuit, introducem deja un principiu valorizator: avem o idee despre cum ar trebui să arate, dar iată că această devenire nu e cum ar trebui să fie.

A.D.: Sigur că da, eu am folosit termenul *defect* aşa cum s-a încetăţenit el în vocabularul psihanalitic şi, după cum am mai spus, pentru o analogie.

V.M.: Scuze, dar seamănă puţin cu ceea ce amintea Lévi-Strauss despre cele două modele cu care judecăm istoria: *staţionar* şi *cumulativ*. Şi preciza că noi (europenii, de fapt) numim sau considerăm „cumulativă” orice cultură care merge (devine?) în acelaşi sens cu a noastră. Dimpotrivă, pe celelalte le considerăm „staţionare”, nu neapărat pentru că aşa ar fi ele, ci pentru că linia lor de dezvoltare nu are nici un sens pentru noi, nu este măsurabilă în termenii sistemului de referinţă pe care îl utilizăm, nu are aceleaşi „repere”.

Ş.D.: Dacă facem o analogie între defect şi traumă, atunci defectul fundamental este trauma fundamentală – care, din perspectivă psihanalitică, se identifică cu trauma naşterii. Dintr-o relaţie simbiotică, în care doi există în unu, se trece la o relaţie diadică: unu şi unu. Din această diadă, în cursul dezvoltării individuale, se intră pe drumul individuării. Un drum lung şi deloc facil, pe care unii reuşesc să îl parcurgă, alţii mai puţin, alţii… deloc. De ce pentru unii este mai uşor, pentru alţii este mai greu? Rezultatul parcurgerii acestui proces intern al individuării depinde şi de modul în care ne-am structurat în primii ani de viaţă în relaţie cu propria istorie familială, precum şi de modalităţile de interacţiune a celor două modele de bază: modelul matern şi modelul patern. Mergând puţin mai departe, ajungem, de fapt, la cele două principii de bază din dinamica psihică: principiul plăcerii şi principiul realităţii. Şi ne-am întors de unde am plecat acum câteva minute…

V.M.: Bun, acum am înţeles… Să trecem însă peste asta, căci altfel deschidem altă bibliotecă. Mă întorc deci la ce spuneaţi voi înainte de paranteza despre „defectul fundamental”. Mie nu mi se leagă încă în cap anumite lucruri. Nu se leagă sociologic, ca să spun aşa… Pot să înţeleg „lipsa” modelului de autoritate a tatălui şi

să o plasez, generic, *in illo tempore*, adică la un moment inaugural oarecare. Numai asta şi ne deschide o poveste de Şeherezadă!… Pot să înţeleg apoi lipsa de „urme”, faptul că n-am prea lăsat urme în istorie şi astfel am avut urmaşi, dar n-am prea avut strămoşi istorici – a trebuit să ni-i inventăm mai târziu. Suntem o societate a oralităţii trecătoare, o civilizaţie a lemnului perisabil etc. – este deci explicabil.

A.D.: Aş adăuga aici un soi de „ecologism”, nu doar al nostru, ci al societăţilor tradiţionale în genere. În tensiunea permanentă dintre cultură şi natură, ca să-i spunem aşa, noi am ţinut partea naturii. Adică n-am intervenit prea mult, „civilizaţional”, nici în natura din afara noastră, agresând-o, dominând-o, schimbând-o în folosul nostru, nici în natura din interiorul nostru, ca să formalizăm spiritualitatea, ci am folosit materialele naturii, care din ţărână au venit şi în ţărână s-au transformat… Adică am fost – aşa cum au fost mii de alte populaţii – o civilizaţie foarte grijulie cu prezervarea naturii; nu am agresat-o…

Ş.D.: …Poate nu am „agresat-o” (în sensul de a o modifica) şi pentru că nu am primit acea formă de agresivitate care vine din partea autorităţii (paterne/modelului patern). Ceea ce confirmă ideea de mai devreme: prevalenţa unui model matern…

A.D.: Scuze, în comunicarea mea îl citam pe colegul Adrian Monoranu cu un pasaj care se potriveşte foarte bine aici, ca digresiune plastică. Îl citez ca atare: „Dacă mama divorţează de patru ori şi se recăsătoreşte tot de atâtea ori, ca cine aş vrea eu să fiu? Ca domnul curăţel, ordonat şi sever, dar fără haz? Ca tipul voluminos, volubil şi petrecăreţ care ne trosneşte pe toţi din când în când? Ca personajul de neînţeles care se roagă pe covoraş mai des decât ne punem la masă şi care nu-i acasă decât ca să

doarmă? Mai avem amintirea atât de vagă, încât e numai o ipoteză, a celui căruia îi purtăm numele şi care, dacă mai trăieşte undeva în lumea asta, e cu totul altul decât atunci când a întâlnit-o pe mama. Putem să contăm pe altcineva în afară de mama, aşa cum e ea, şi să fim din vârful buzelor ca tipul care-i în prezent cu ea, aşteptând să plece?".

V.M.: De acord, dar daţi-mi voie să îmi termin întrebarea. În continuarea celor spuse înainte, mi se pare, de asemenea, elocventă compararea defectului fundamental cu trauma fundamentală. Dar dacă aceasta este înţeleasă pe modelul traumei naşterii înseamnă că vorbim despre o traumă şi/sau un defect fundamental general uman, individual şi social. Ne ajută aceasta în contextualizarea unei particularităţi româneşti? Dacă înţelegem însă defectul ca lipsă, iar lipsa ca referindu-se la slăbiciunea auctorităţii paterne şi deficienţa de individuare, atunci da, exemplele ar putea să curgă. Cum se leagă însă trauma de acestea şi, mai exact, în ce ar putea consta ea? În „lipsa tatălui", în „lipsa urmelor" – eventual în lipsa capacităţii de individuare? În altceva? Şi încă o dată: nu cumva „trauma", această traumă la care ne referim constant, dar implicit, a început să se instaleze de-abia în zorii modernităţii, când am constatat, „traumatic", faptul că ne „lipseşte" ceva, comparativ cu alţi moderni; că ne lipseşte, funciar, însăşi modernitatea? Spun asta şi pentru că discursul „posttraumatic" pare să fi apărut, în spaţiul public cel puţin, de-abia odată cu formarea elitelor moderne.

A.D.: Cred că aici este necesar să facem o distincţie temporală, şi anume cea dintre momentul evenimentului sau perioadei aşa-zise traumatice şi momentul în care aceasta se manifestă ca un obstacol în calea dezvoltării. Şi, da, desigur, dimensiunea

teleologică este inevitabilă din această perspectivă, orice discurs despre dezvoltare implică în mod necesar o anumită reprezentare a acesteia, reprezentare care este, inevitabil, „cumva-centrică", adică porneşte de la o perspectivă culturală particulară. Suntem fiinţe deopotrivă biologice şi culturale, iar dimensiunea culturală ne obligă la prefigurarea (nu neapărat conştientă) a unor direcţii de dezvoltare pe care le considerăm dezirabile. Şi aici revin la analogia cu dezvoltarea psihică individuală: toţi psihologii sunt de acord că impedimentele în calea dezvoltării sunt cu atât mai mari cu cât traumele sunt mai timpurii şi cu cât efectele acestora se manifestă mai devreme în existenţa individului. Diferenţele de nivel de dezvoltare şi capacităţi adaptative dintre doi copii de, să spunem, 3 ani pot fi nesemnificative, pentru ca, după încă cinci – sau 15 sau 20 de ani –, ele să devină majore; şi asta deşi cauzele cele mai importante ale acestor diferenţe se situează în timp undeva, pe când amândoi aveau, să spunem, între 12 şi 18 luni. Cu alte cuvinte, efectele perioadei traumatice devin cu atât mai evidente cu cât sarcinile adaptative cărora individul le are de făcut faţă devin mai complexe. Cu toate limitele analogiei, asta ar însemna că parcurgerea drumului către modernitate solicită culturile în moduri care fac apel la resurse pe care prezenţa unor perioade traumatice în istoria lor le face greu sau insuficient mobilizabile. Cât despre măsura în care această evoluţie către ceea ce numim modernitate este sau nu dezirabilă… asta este, evident, o problemă de alegeri. Însă sigur este că nu putem, în acelaşi timp, să AVEM ce au modernii şi să FIM precum tradiţionalii!

V.M.: Dă-mi voie să reiau explicaţia ta pe limba mea. Deci: „Efectele perioadei traumatice devin cu atât mai evidente cu cât sarcinile adaptative cărora individul le are de făcut faţă devin mai

complexe”. Altfel spus, dacă nu întâmpini probleme adaptative majore, dacă nu te frământă problema individuării, iar condiţiile tale de viaţă rămân (relativ) constante, s-ar putea să trăieşti (relativ) bine mersi cu trauma ta, fără ca aceasta să-ţi pună probleme majore în viaţă? În mod analog, spui tu, dacă, atunci când şi în măsura în care o societate o apucă pe drumul modernităţii, adică al unei schimbări fundamentale, care necesită adaptări esenţiale, acestea „solicită culturile în moduri care fac apel la resurse pe care prezenţa unor perioade traumatice în istoria lor le face greu sau insuficient mobilizabile”: trauma „se manifestă (acum) ca un obstacol în calea dezvoltării”. Adică, simplificând la maximum, pentru a face faţă noilor provocări, societăţile recurg, firesc, la resurse din trecut, la moştenirea de care dispun, dar în care nu prea se află acele instrumente utile „modernizării”. Şi atunci „efectele perioadei traumatice devin cu atât mai evidente”: începem să „trăim” trauma – şi să „regresăm”, fantasmatic, la o perioadă pretraumatică sau, dimpotrivă, să încercăm să o depăşim prin negare: „Nu mai vrem să fim eternii ţărani ai istoriei!” – se revolta, de pildă, Noica prin anii ’40. De acord, doar că nu e chiar aşa de simplu – mai spui tu… Iar aici este esenţială concluzia ta: „Nu putem, în acelaşi timp, să AVEM ce au modernii şi să FIM precum tradiţionalii”. Parafrazând vorba veche care spune că nu poţi să fii şi sătul, şi cu slana în pod, am putea spune că nu poţi să fii şi modern, şi cu ţăranul în pod! Or, de vreo două secole, cam asta este ceea ce încercăm să facem…

A.D.: *Bine mersi* e un fel de a spune şi în nici un caz nu putem vorbi despre „…a trăi bine mersi cu trauma noastră”, dat fiind că, în accepţiunea pe care am folosit-o, trauma este întotdeauna rezultatul acţiunii complementare a unor evenimente în doi timpi. Când spun asta, mă refer la faptul că un eveniment sau o perioadă

plină de evenimente trăite la începutul dezvoltării unui individ sau a unei comunităţi fără ca aceste evenimente să fie subiectiv resimţite ca traumatizante îşi pot manifesta efectele traumatice (în primul rând prin intermediul repetiţiei) de-abia după ce o a doua serie de evenimente le resemnifică, făcându-le astfel active la nivelul psihicului individual sau colectiv. Acel „bine mersi" la care te referi este valabil doar în măsura în care nimic nu vine să perturbe din afara sau din interiorul aparatului psihic (individual/grupal) echilibrul realizat după prima suită de evenimente traumatice. În mod inevitabil însă, evoluţia oricărui organism psihic, fie individual, fie colectiv, va atrage după sine şi apariţia unor evenimente ce funcţionează ca al doilea timp necesar al traumei. În cazul individului, acest prim timp al traumei se situează, de obicei, în copilăria timpurie, astfel încât amintirea acelui sau acelor evenimente nu mai este accesibilă: de-abia o a doua suită de evenimente petrecute în copilăria mare sau adolescenţă vor fi capabile să mobilizeze întreaga cantitate de afecte generate de primul timp al traumei, declanşând astfel procese patogene la nivelul funcţionării psihice. În cazul organismului grupal, putem gândi ca prim timp al traumei evenimente neînregistrate ca atare în memoria colectivă (mai ales din cauza absenţei izvoarelor scrise) şi ale căror efecte se fac simţite după intervale mari de timp (secole), atunci când respectivele comunităţi încearcă, din raţiuni interne şi/sau externe, să îşi modifice radical modul de organizare şi funcţionare. Este cazul, de pildă, al trecerii de la organizările tradiţionale la cele moderne, în speţă al „modernizării" noastre. Nu am trăit „bine mersi" cu tot felul de evenimente traumatice din trecutul nostru, dar de-abia acum, în acest al doilea timp, ele sunt resemnificate şi trăite negativ la nivel conştient. Dar mai există şi o altă variantă a procesului traumatic: aceea în care evenimentul sau

evenimentele traumatice sunt trăite de individ sau de comunitate într-o perioadă de maturitate a existenţei lor şi deci în mod clar conştientizate, situaţie în care mobilizarea pentru depăşirea dificultăţilor create de traumă poate permite supravieţuirea în condiţii de aparent echilibru, pentru ca, în perioada următoare, odată încetată presiunea exercitată de ameninţarea traumatică, echilibrul psihic să se afle în pericol de dezintegrare din cauza dificultăţii de a metaboliza evenimentul sau evenimentele traumatice. Un exemplu relevant al acestui tip de proces este dat de dificultăţile pe care mulţi dintre supravieţuitorii Holocaustului au început să le resimtă în viaţa lor la multe decenii după ce reuşiseră o bună integrare socială şi profesională.

V.M.: Dacă vorbim despre „traumă” sau despre „defect fundamental” sau, cum sugera Ştefania, doar de „lipsă fundamentală”, toate sunt legate, sui-generis şi în ultimă instanţă, de o lipsă sau un deficit de relaţii terţiare, de individuare şi deci de lipsa sau deficitul modelului patern. Am fost de acord că scrisul este o ipostază a acestui model patern; or, la începutul secolului XX, 78% dintre români (adică dintre *locuitorii* României, dintre care boierimea şi burghezia alogenă erau evident alfabetizate!) erau analfabeţi. De asemenea, am fost de acord, evident, că „statul” – nu în sensul statului modern, ci al unei forme de administrare politică organizată şi centralizată care să depăşească nivelul comunitar – este o întrupare fundamentală a „figurii paterne”. Or, din nou, toţi istoricii sunt de acord cu faptul că întârzierea acestui „stat” în spaţiul românesc este motivul a numeroase alte „întârzieri” pe calea modernizării României. Iar când am avut parte de un stat, acesta a fost unul străin – deci un fel de tată vitreg, împotriva căruia era mai firesc să te revolţi decât să-i preiei şi să-i interiorizezi modelul.

Ş.D.: Te întrerup o secundă! Dificultatea noastră de interiorizare şi acceptare a „normei” vine în mare măsură exact de aici: norma, regula, deci acest „terţ” despre care tot vorbim, au fost, în majoritatea cazurilor, ale Străinului cuceritor (ale romanului, cumanului, slavului, turcului, habsburgului, rusului etc.) – drept care şi norma este percepută ca „străină” şi respectată doar când este susţinută sau de-a dreptul impusă de un „Străin”.

V.M.: Am avut şi noi, local, „normele” noastre, inevitabil, dar acestea erau cele ale dreptului cutumiar, reglate şi transmise prin „gura satului”, iar eventualele înscrisuri nu făceau decât să confirme, de cele mai multe ori, acest drept al ţării, al locului. Deci, da, ai dreptate: pleacă poliţistul, anomia revine – sau, mă rog, „legea locului”. Şi în prezent, Statul este perceput oarecum ca „străin”, ca departe de popor, ca să spun aşa, deci nelegitim; şi se cere un stat „legitim”, care să ne apare, să ne protejeze – un stat „matern”, oarecum… Dar voiam să mai adaug ceva, legat de exemplul lui Alfred cu Holocaustul: am fost totdeauna cuceriţi, nu cuceritori – ceea ce presupun că a fost cât se poate de traumatic. Dar ne-am „descurcat”, am fost „hiperadaptabili” şi, ca atare, am „dăinuit” – ceea ce, în acele condiţii, a constituit un clar avantaj! Al doilea moment al traumei a venit abia când, fără să devenim cuceritori, ne-am căpătat totuşi o anumită independenţă şi am început să ne comparăm cu alte popoare independente şi moderne. Nu cred că, de-a lungul secolelor, românii au vorbit prea mult, la ei în sat şi în jurul focului, despre trauma cuceritului, dar de acum am început să vorbim, pe de o parte, despre faptul că am fost la răscruce de vânturi, în calea năvălitorilor – ceea ce este perfect adevărat –, şi, pe de altă parte, am început să compensăm această istorie traumatică în termenii unei mitologizări a „luptelor pentru neatârnare” purtate de marii noştri voievozi. Este un fel de

mecanism de apărare, dar care nu rezolvă trauma, ci doar o ascunde – dar nu vreau să intru şi aici în terminologia de specialitate. Aş mai menţiona doar faptul că ne vine foarte greu acum să renunţăm la aceste mitologizări salvatoare şi să recunoaştem, de pildă, că Mihai Viteazul a fost cu totul altceva decât eroul „primei Uniri”…

Ş.D.: E delicat, evident. De fapt, tot ce discutăm noi acum este extrem de delicat şi vine pe un teren foarte sensibil…

V.M.: În sfârşit, aş adăuga şi faptul că obştea devălmaşă (şi prelungirile sale istorice), tipică spaţiului rural românesc, nu a avut niciodată un „şef”, proprietatea fiind (total sau parţial) „devălmaşă”, iar deciziile fiind luate în „obşte” (total sau parţial egalitar). De asemenea, în partea otomană a spaţiului românesc a funcţionat în mare măsură un principiu pragmatic al autonomiei contra taxe: plăteşti tributul, iar ceea ce faci tu mai departe la tine acasă e treaba ta. La nivel planetar, rezistenţa „societăţii împotriva statului” a devenit clasică prin cercetările lui Pierre Clastres în America de Sud: în triburile de acolo, organizarea socială era de aşa natură, încât „şeful” (adică ceea ce europenilor li s-a părut că ar fi un fel de şef, deşi multe triburi nici nu au un cuvânt pentru a desemna o astfel de funcţie) nu avea nici un fel de putere executivă, ci doar ceea ce Clastres a numit „putere necoercitivă”, care seamănă mai mult cu prestigiul decât cu puterea şi care implică, în primul rând, generozitatea cu care „şeful” trebuia să-şi împartă toate bunurile „supuşilor” săi. Prestigiu care mai venea şi din faptul că acesta era „stăpânul cuvântului”, adică, am spune noi, trebuia sa fie un bun orator. De asemenea, în Africa subsaharianã, Evans-Pritchard vorbeşte despre „regele care conduce, dar nu guvernează”. Şi exemplele de acest gen ar putea continua… Ceea ce vreau să

spun este faptul că o sumedenie de societăţi – adică, de fapt, de formaţiuni de tip comunitar – s-au opus în mod sistematic, mai mult sau mai puţin conştient, apariţiei unei formaţiuni ierarhice de tip statal, care să le preia, parţial sau integral, autonomia autosuficientă a gestiunii „treburilor publice”. Toate aceste comunităţi, evident, au avut – şi au – probleme şi mai mari de „modernizare” şi îşi trăiesc, aşa cum pot, trauma, dacă şi când aleg să ia drumul modernităţii. Nu vreau să compar România cu aceste (foste) triburi, dar mecanismele sunt cam aceleaşi, deşi contextele geografice, sociale, istorice etc. sunt profund diferite.

A.D.: Aşa este, indiferent de contextele geografice, sociale sau istorice, mecanismele în acţiune sunt în mare măsură asemănătoare. Cred că, în cele spuse de tine, formula-cheie este „…dacă şi când aleg să ia drumul modernităţii”. Şi aici mă gândesc la măsura în care această alegere este făcută de o proporţie semnificativă a corpului social şi la măsura în care ea include şi o conştientizare a renunţărilor obligatorii pe care le implică. Dacă drumul modernităţii este văzut ca un fel de corn al abundenţei aducător doar de beneficii, şansele ca el să fie parcurs sunt destul de mici. Doar dacă el este înţeles suficient de bine ca fiind un *alt drum*, care implică deconstrucţia unora dintre vechile modalităţi de adaptare şi elaborarea unora noi, drumul poate fi aducător de beneficii reale şi durabile. Altminteri, el va semăna cu perpetua încercare nereuşită de a turna asfalt peste un drum de pământ nebătătorit, asfalt care se va crăpa la primul îngheţ şi se va deplasa la prima ploaie. Ori de câte ori vom relua acest proces, în acelaşi fel, vom ajunge la acelaşi rezultat, singurii beneficiari fiind, eventual, producătorii de asfalt.

V.M.: Mi-e teamă că cei care şi-au asumat modernitatea în sensul în care spui – şi care este singurul consecvent – n-au format niciodată o masă critică, drept care şi modernizările noastre au fost şi au rămas „neisprăvite”, ca şi drumurile noastre actuale… Dar m-aş întoarce puţin şi la acel „zbucium” despre care vorbea Ştefania. Este esenţial şi aş vrea să mai insistăm puţin asupra acestui aspect.

Ş.D.: Problema individuării face parte din fiinţa umană, fiind unul dintre cele mai importante procese psihice care stau la baza dezvoltării şi evoluţiei umane. Este vizibilă la suprafaţă încă din primii ani de viaţă, prin acţiuni care vorbesc despre nevoia de diferenţiere de un altul. De exemplu, ne putem gândi la reacţiile copiilor de până în 4 ani atunci când trec prin faza de dobândire a autonomiei, manifestată prin replici de genul: „…nu vreau să mă îmbrac cu pantalonii, ciorapii, bluza asta… Vreau bluza albastră, nu pe asta (pe care mi-o dai tu)!”. Sunt primele semne ale zbuciumului intern de a fi „altfel”. Complementar, în aceeaşi perioadă începe zbuciumul ambivalenţei într-o manieră imediat observabilă: pe de o parte, vreau să fiu „altfel”, pe de altă parte, vreau să fiu „la fel ca… (mama, tata, colegul/colega de la grădiniţă etc.)”. Aproape în acelaşi timp cu exprimarea cererii „…vreau să mă îmbrac/să fiu cum vreau eu” apare şi cererea „vreau la fel ca tine”, prin revolte de genul: „…de ce nu pot să am ghete cum are tata?… Nu vreau căciulă, nici tu nu îţi pui căciulă, vreau la fel ca tine!”. Aceleaşi aspecte legate de „altfel” şi „la fel”, deci legate de nevoia de diferenţiere şi cea de asemănare, manifestate concomitent la interiorul ambivalenţei prezente în travaliul individuării, sunt prezente şi în structurarea şi formarea identităţii grupale (comunitare, sociale, a unui popor). Pe scurt, individuarea reprezintă travaliul intern pe care aparatul psihic îl realizează

pentru a putea să structureze şi să construiască o identitate de sine într-o formă diferenţiată (pe cât este posibil) faţă de modelele iniţiale de identificare. Pentru ca diferenţierea să se poată produce, e necesar ca spaţiul intern să permită un lanţ de procese contradictorii, cum sunt cele din diada excludere-includere. Exclud un *ceva* pentru a lăsa loc amenajării (asimilare, integrare, acomodare) unui *altceva nou* – deci *străin* în raport cu tot ceea ce ne era familiar (obişnuinţe, principii, reguli). Exclud cunoscutul pentru a putea integra *străinul* (noul). Acest demers intern stă la baza zbuciumului de dezvoltare din travaliul individuării. Individual sau grupal, acest zbucium al individuării caracterizează întregul drum pe care atât indivizii, cât şi organismele grupale (comunităţi, popoare) îl trăiesc, pentru a putea deveni şi a se putea stabiliza într-o identitate de sine care să permită evoluţia şi stabilitatea existenţei în timp.

V.M.: Individuarea este, evident, comună fiinţelor umane şi deci intrinsecă tuturor indivizilor din orice forme de societate. La nivel individual, ea poate fi împlinită mai mult, mai puţin sau deloc – şi atunci se poate ajunge la acel „împreună cu toţii pân' la ceasul morţii" auzit de tine la un pacient. La nivel societal şi păstrând diferenţierea macro dintre societăţi tradiţionale şi societăţi moderne cu care am lucrat până acum, mi-aş permite să introduc o diferenţiere care îmi trece acum prin minte şi pentru care îţi cer scuze: individuare-aproape-de-grup şi individuare-departe-de-grup. La ce mă refer, de fapt? Din câte înţeleg eu, în societăţile „tradiţionale", această nevoie de individuare este relativ limitată cultural. E şi logic. Într-o lume „rânduită", în care rostul (individual) se înscrie în rânduiala (universală), individuarea marcată şi vizibilă este suspectă prin definiţie. Complementar, vorbeşti de „eşecul acestui demers tocmai dintr-o greutate de a-şi integra istoria

personală”, altfel spus – din câte înţeleg –, de o luptă permanentă între nevoia de individuare şi ataşamentul la propria istorie, moştenită pe filiera unor traume colective. Or, în aceleaşi societăţi „tradiţionale”, această „istorie” este, într-un fel, normă socială, care (pre)defineşte statutul membrilor acestor societăţi: eşti din tribul/neamul cutare şi faci gesturile (ritualurile etc.) cutare, pentru că „aşa se face din moşi-strămoşi”! Mai mult chiar – şi aici deschid o mică paranteză. Când am făcut teren în nordul Olteniei, am colectat vreo doi ani şi vise. Ei bine, printre visele povestite (căci, evident, nu-mi povesteau mie chiar toate visele lor…) existau şi câteva aproape standard, visate la fel de persoane diferite din diferite sate. Unul se referea la lumea de dincolo, unde persoana respectivă visa că a ajuns şi pe care nici unul dintre grupurile (evident de rudenie!) care stăteau şi mâncau la iarbă verde nu o acceptau, drept care se trezea, înfricoşată, alungată din Rai. Alt vis standard era despre vaca/porcul/oaia care rupsese gardul şi intrase pe tarlaua vecinului. Şi mai erau şi altele… Altfel spus, chiar şi visele – anumite vise! – pot fi comune, în măsura în care anumite frici sau frustrări sunt împărtăşite şi transmise mai departe în interiorul unor comunităţi. Seamănă cu ceea ce înţelege Devereux prin „inconştient etnic”. Dar să revin. În aceste condiţii deci, în care nevoia de individuare este condiţionată de anumite limite, iar asumarea istoriei colective este promovată, conflictul este atenuat şi societăţile „stagnează”. Stagnează în capul lor, ca să spun aşa, căci, în realitatea imediată, lucrurile se schimbă, inevitabil, permanent, dar sunt imediat metabolizate în imaginea socială a aceluiaşi „aşa se face la noi dintotdeauna”. Este o „regresie”, desigur, dar una sui-generis „raţională”: *raţionalitatea retrospectivă* a societăţilor arhaice, pentru care este „raţional” tot ceea ce se întemeiază şi se legitimează prin trecut, nu prin viitor,

ca în *raţionalitatea prospectivă* a societăţilor moderne. Ceea ce vreau să spun este că, în societăţile premoderne, fireasca individuare este mai degrabă una „aproape-de-grup”, cu o pondere normativ mai mică a excluderii cunoscutului, pentru a putea integra *Străinul*. Şi, ca să ajung la morala fabulei, idealurile (moderne) ale autonomiei şi libertăţii individului nu au cum să fie valori împărtăşite, ca atare, de o societate ţărănească precum a noastră, iar trecerea de la o individuare-aproape-de-grup la una departe-de-grup, dorită de modernitate, este una dificilă, de durată şi „traumatică”. Or, din acest punct de vedere, o abordare răspândită la noi constă în a admira, retrospectiv, Ţăranul pentru armonia şi omenia comunităţilor sale şi a-l blama totodată, prospectiv, pentru boicotarea viitorului nostru prin exact acelaşi spirit comunitar, colectivist, gregar, de turmă etc.

A.D.: Foarte adevărat; şi ne întoarcem, astfel, la întrebarea esenţială: ce ne dorim noi, de fapt, să fim (sau, cum se spune, „să se aleagă de noi”)? Este vorba de o opţiune strategică, în raport cu care nu există criterii absolute; amândouă pot aduce beneficii, desigur, extrem de diferite şi amândouă presupun costuri şi, mai ales, renunţări. Aş spune că momentul actual al Uniunii Europene, din care facem parte, reproduce într-o mare măsură, prin validarea oficială a „ritmurilor diferite de integrare”, tocmai dificultăţile pe care nu doar societatea românească, ci foarte multe dintre suratele noastre de continent le au în a-şi prefigura consensual direcţiile de evoluţie. Întoarcerea „la rădăcini” devine o soluţie cu atât mai tentantă cu cât provocările prezentului şi incertitudinile viitorului sunt trăite cu mai multă anxietate; dar tocmai în astfel de perioade ar fi foarte util să ne amintim că suntem creaturi deopotrivă biologice şi culturale şi asemenea întoarceri nu sunt cu adevărat posibile nici în biologie şi nici în cultură.

V.M.: *Ceea ce ne dorim, cu adevărat, să fim*… Cred că nu numai noi avem această problemă! Din acest punct de vedere, modernitatea este „traumatică” – într-un sens mult mai generic, de data aceasta – pentru toate populaţiile lumii, dar mai ales acolo unde aceasta a ajuns mai târziu şi din afară – iar România nu este şi n-ar fi avut cum să fie „altfel”! Drept care şi rezistenţele la modernizare sunt recursive, ori de câte ori renunţările implicate de modernitate sunt mai mari – sau percepute ca fiind mai mari – decât beneficiile acesteia. Modernizarea este un ideal, nu o necesitate a evoluţiei; şi devine ideală cu o condiţie: să reuşească… Iar când eşuează sau intră într-un impas, fie el şi trecător, tentaţia „întoarcerii la *rădăcine*”, fie ea şi fantasmată, reapare în minţile oamenilor.

Ş.D.: Dincolo de ceea ce ne *dorim* să fim, este important să înţelegem ce *putem* să fim. Or, pentru a înţelege ce putem fi, e necesar să putem înţelege cât mai mult posibil din ceea ce *suntem*, din modurile în care funcţionăm ca grup social aflat în acest context sociocultural – geografic, politic şi economic. Interferenţa tuturor acestor medii construieşte continuu sau, dimpotrivă, limitează posibilităţile a ceea ce putem fi (deveni), aflându-se însă într-o legătură şi determinare strânse, totodată, cu dinamica internă proprie fiecărui individ. Oricât de constrângător poate să sune, nu avem ce face: suntem suma interacţiunilor produse între realitatea psihică internă şi realitatea externă…

V.M.: O ultimă curiozitate. În conferinţa de la care am pornit, îl citezi pe Traian Ungureanu cu lucrarea sa din 2006, *Tehnica neputinţei la români*, care numeşte – corect, mi se pare mie – acest gen de „întoarceri” o formă de regresie. După care consideră aceste regresii o laşitate – ceea ce este mult mai discutabil. În

sfârşit – şi aici voiam să ajung –, spune la un moment dat că „persoanele sau societăţile aflate în această situaţie se simt perfect şi îşi vor apăra cu disperare şi inventive zona de securitate”. Ceea ce rimează cu o autoironizare frecventă: „Românul” se complace în această situaţie! Oare?!

A.D.: Aş avea o problemă cu această afirmaţie, pentru că nu este adevărat că românii se simt perfect! Se simt extrem de neperfect, adică se simt într-o suferinţă. Ceea ce nu înseamnă însă că nu-şi vor apăra cu disperare zona de securitate…

V.M.: Păi, apărarea zonei de siguranţă este bazală şi universală…

Ş.D.: …e condiţia *sine qua non* a oricărui sistem…

A.D.: Asta este problema! Aici este o suprapunere, care nu este foarte legitimă, şi anume suprapunerea între *plăcere* şi *confort*. Situaţia de confort este definită prin siguranţa familiarităţii. Asta nu înseamnă că e plăcută. Poate să fie teribil de neplăcută! Subiectiv vorbind, ea poate fi trăită cu foarte multă neplăcere. Dar asta nu înseamnă că menţinerea într-o anumită stare nu este şi generatoare de confort, prin gradul de familiaritate dobândit tocmai prin menţinerea stării respective. Nu-mi place, dar îmi convine – ca să spun aşa. De unde şi faimosul „Rău cu rău, da’ mai rău fără rău!”…

V.M.: Şi cam aşa spunem noi despre noi. Nu ne place starea în care suntem, dar, pe undeva, ne convine, căci ne-a devenit familiară şi, astfel, „confortabilă”.

A.D.: Pentru că altminteri ne-ar cere un efort de adaptare uriaş…

V.M.: Oare de aceea ne plângem (neplăcere) mai mult decât facem (ieşire din confort)?…

A.D.: Într-un fel, da… dar cu menţiunea că, aidoma zicalei cu „vinul după bere e plăcere”, şi faptul de a ne plânge de neplăcerile traiului mioritic este tot o plăcere, şi anume plăcerea de a ne plânge, prin care, pe de o parte, solicităm o plăcută simpatie din partea interlocutorilor şi, pe de altă parte, ne disociem de orice responsabilitate faţă de cauzele „neplăcerilor” noastre…

V.M.: Eu vă propun să ne oprim aici şi, vorba lui Alfred, ca buni români ce suntem, să lăsăm această discuţie neisprăvită…

1* Dialogul de faţă porneşte de la o comunicare a lui Alfred Dumitrescu, cu titlul „Descurcăreţi… dar încurcaţi în timp”, susţinută cu ocazia Conferinţei Internaţionale de Psihanaliză organizate de Societatea Română de Psihanaliză în octombrie 2008 la Bucureşti. Tema acelei conferinţe, „Provocările psihanalizei în secolul XXI – a gândi ura şi violenţa”, exprima disponibilitatea psihanaliştilor către abordarea din perspectiva cadrelor teoretice proprii a realităţilor sociale contemporane şi, implicit, a dinamicii fenomenelor de grup.

Mit, excepţionalism şi narcotice.
Un epilog

Vintilă Mihăilescu

Excepţionalismele româneşti sunt discursuri despre *Fiinţa naţională* ca „personalitate accentuată”, adică excelând într-o privinţă sau alta. Ele au menirea asumată de a identifica şi a promova această „identitate naţională” distinctă şi distinctivă în raport cu alterităţi referenţiale – o dinamică intrinsecă oricărui proces de construcţie a identităţii, fie ea individuală sau colectivă.

Având ca obiectiv identitatea naţională, discursurile excepţionaliste vor încerca să cuprindă această identitate în ansamblul său şi vor discuta despre ce este *Românul* în general şi în esenţa sa. Vor avea, astfel, un caracter *holist*, atotcuprinzător, de la *corpul* etnic (sau „rasa” română) la *sufletul* poporului, trecând prin determinantele definitorii ale amândurora (geopolitice, geografice, istorice etc.); şi vor fi marcate, aproape programatic, de *esenţialism*.

Pentru aceasta, discursurile excepţionaliste trebuie să creadă însă în ceva, să se întemeieze pe o *credinţă*, pe o formă sau alta de *patriotism*, adică de sentiment profund faţă de ţară. Din acest punct de vedere, pot exista şi forme de *patriotism negativ*, Emil

Cioran fiind exemplul paradigmatic. Tot din acest punct de vedere, excepţionalismul nihilist sau pur şi simplu mizerabilist poate fi considerat un *excepţionalism ateist*: nu „crede” în ţară, dar nu este nici agnostic, în sensul suspendării unei judecăţi de credinţă, ci se întemeiază pe o atitudine personală, care devine singurul temei al judecăţii. Este cazul exemplar al lui Lucian Boia. În fine, implicând o formă de credinţă, discursurile excepţionaliste pot cădea uşor şi oricând în demagogie sau, la extrema cealaltă, în habotnicie. Aici intră, din păcate, majoritatea *discuţiilor* excepţionaliste.

*

Într-o lucrare densă despre „prezenţa mitului”, scrisă în 1972, Leszek Kołakowski făcea o diferenţiere fundamentală între „două surse de energie diferite, active în raportarea conştientă a omului faţă de lume: cea tehnologică şi cea mitică” (2014: 13). Dacă „tehnologia”, în acest sens, îşi pune întrebări ştiinţifice, care aşteaptă deci răspunsuri demonstrabile, „mitul” se originează în „nevoia de a produce răspunsuri la întrebări supreme, adică metafizice, adică incapabile de a fi convertite la statutul de întrebări ştiinţifice”. Iar această nevoie poate fi descrisă în cel puţin trei moduri: nevoia de a trăi lumea experienţei ca purtătoare de sens; nevoia de a crede în durabilitatea valorilor umane; dorinţa de a vedea lumea ca fiind continuă. În acest ultim caz, Kołakowski precizează că „dorinţa de continuitate nu este, în acest caz, o raţiune care ar transforma mitul în teză, ci un motiv care ţine de convingere” (2014: 13-15). În spatele acestor „trei ipostaze în care apare nevoia de mit în stratul de suprafaţă al culturii noastre” se află însă un motiv comun: „Dorinţa de a imobiliza timpul fizic prin aşternerea peste el a formei mitice a timpului, adică a acelei forme

care ne permite să vedem, în curgerea lucrurilor, nu doar transformarea, ci acumularea, sau care ne permite să credem că în ceea ce a trecut se păstrează – în privinţa valorilor – ceea ce dăinuie; că faptele nu sunt doar fapte, ci cărămizi ale lumii valorilor, care pot fi salvate, indiferent de ireversibilitatea întâmplărilor. Credinţa într-o ordine supremă, ascunsă în fluxul experienţei, ne dă dreptul de a socoti că, în ceea ce trece, creşte şi se păstrează ceva ce, tocmai, nu trece; că, în efemeritatea evenimentelor, se capitalizează un sens care nu se vede în mod nemijlocit, că descompunerea şi distrugerea vizează doar stratul vizibil al existenţei, fără să atingă celălalt strat, rezistent în faţa ruinelor" (Kołakowski, 2014: 16).

Din această perspectivă, discursurile excepţionaliste temeinice din spaţiul românesc ar putea fi considerate, pe bună dreptate şi spre cinstea lor, *mitice*. Problema începe când ele se pretind a fi, de fapt, ştiinţifice, înlocuind „credinţa într-o ordine supremă" cu aceea într-o ordine locală de demnitate ontologică egală, când rămân în „forma mitică a timpului", dar pretind că se află în cea „fizică" a istoriei, când reclamă „boicotarea istoriei" de către românii de rând, dar instituie o continuitate care nu ar mai ţine de „convingere", ci de evidenţa empirică. Henri Stahl este perfect îndreptăţit să considere acest tip de abordări, cu sau fără excesele excepţionaliste, „gândire teologică" (1983). La extrema cealaltă, versiunile „primitiviste", cu apetitul lor militant pentru „sincronism", se despart programatic de toată această „mitologie", dar subscriu la mitul alternativ şi pozitivist al *evoluţiei* (bazat, în ultimă instanţă, pe credinţa iluministă în perfectibilitatea Omului) şi se instalează practic exclusiv în „schimbare" – o schimbare reclamată permanent sub imperiul urgenţei: acum ori niciodată! Cele două opţiuni, sui-

generis „mitice”, sunt ceea ce am numit aici ideologia *dăinuirii*, respectiv aceea a *devenirii*.

*

De fapt, orice construcţie naţională are nevoie de partea sa de „mit”. O spune, indirect, însuşi Ernest Renan, ideologul de referinţă al „naţiunii civice”. Pentru acesta, în spatele „plebiscitului de fiecare zi”, care instituie naţiunea, se află o întrebare preliminară: ce îi face pe „cetăţeni” să-şi dorească o astfel de viaţă comună, ce îi poate motiva să „aleagă” apartenenţa şi fidelitatea naţională? Răspunsul său are două părţi complementare: pe de o parte, naţiunea nu se constituie pe baza unor criterii „obiective”, precum factorii etnografici, geografici sau lingvistici invocaţi de susţinătorii „naţiunii etnice”; pe de altă parte, naţiunea este „un principiu spiritual” şi nu se poate constitui fără un sentiment comun: *l’amour de la patrie* (Renan, 1887). Iar acest sentiment se formează tot în şi printr-o memorie colectivă, care păstrează câte ceva din trecut, dar mai ales „alege” să uite o sumedenie de lucruri din acel trecut: „Esenţa unei naţiuni constă în faptul că toţi indivizii au multe lucruri în comun, dar şi că toţi au uitat multe lucruri” (Renan, 1887: 286). Din această perspectivă, naţiunea se poate construi doar printr-un consimţământ personal actual (elementul contractual), dar cu condiţia unei istorii comune împărtăşite – cu precizarea că această istorie este subiectivă, făcută din memorii şi amnezii ce se completează reciproc în timp; ea nu este o expresie a continuităţii etnice, ci, dimpotrivă, se constituie împotriva „criteriului etnografic”. Cum comentează Philippe Poutignat şi Jocelyne Streiff-Fenart, „doar pentru că nu se mai pot numi burgunzi, taifalezi sau vizigoţi, este posibil ca locuitorii Franţei să fie cetăţeni francezi” (1995: 37).

Acest „complement” din gândirea lui Renan a fost adesea eludat, atunci când nu i-a fost reproşat direct ca fiind o inadvertenţă sau chiar o „concesie” făcută adversarilor săi. Marcel Detienne, de pildă, consideră contractualismul lui Renan incomplet, căci se referă doar la cei care au o „rădăcină comună” (2010). Privit din perspectiva dreptului actual, Detienne ar putea avea dreptate. În locul unui purism ideologic, practicat *post festum* de numeroşi susţinători ai *principiului* naţiunii civile, Renan dă însă mai degrabă dovada unui realism politic: da, naţiunea *trebuie* să fie rodul unei alegeri, dar pentru a se *putea* închega şi a dăinui este nevoie şi de un sentiment de apartenenţă întemeiat pe o istorie subiectivă, formată din memorii şi uitări împărtăşite. Alegerea, *raţională*, a unei apartenenţe sociale are nevoie şi de o *credinţă* supraordonată în acea apartenenţă. Am putea traduce, puţin *pro domo*, că până şi cea mai raţională construcţie naţională are nevoie, *practic*, de partea sa de „mit”.

*

Recursul la „mit” – în această formă diluată politic – pentru întemeierea unei naţiuni nu este deci condamnabil în sine; mai mult, este, într-un fel, inevitabil. Dar de o asemenea „alegere mitică” inauguralăă depinde ce fel de naţiune se va naşte.

În condiţiile în care influenţa franceză a fost atât de puternică, cel puţin în Vechiul Regat, Victor Neumann se întreabă de ce România nu a ales „modelul francez” şi de ce nu a devenit o „naţiune civică”. „În contextul în care o mare parte a inteligheţiei române a studiat la Paris, iar Franţa a contribuit la recunoaşterea internaţională a Unirii Principatelor, firesc era ca România să preia de la aceasta legislaţii, construcţii instituţionale, principii filosofico-

pedagogice şi cultura identităţii statal-politice. De ce nu s-a întâmplat astfel? De ce naţiunea română nu a devenit una civică, aidoma celei franceze? De ce colectivitatea română a fost şi mai e definită prin noţiunile de *neam*, *popor*, *etnie*, termeni ce trimit la istorie, tradiţie şi cultură, şi nu prin acelea de *emancipare*, *libertate individuală*, *egalitate socială* – ca în cazul Franţei? De ce naţiunea română e o naţiune culturală, şi nu o naţiune a cetăţenilor, aşa cum e cea franceză? De ce un segment social reprezentând majoritatea României a fost ignorat sau exclus de la treburile publice?" (Neumann, 2010: 640-641) Tot el sugerează şi câteva explicaţii: în primul rând, „formarea gândirii politice utile modernizării şi promovării democraţiei era aproape imposibil de imaginat în contextul în care România avusese, până la mijlocul veacului XX, o populaţie majoritar rurală, exclusă de la treburile publice" (Neumann, 2010: 641). Totodată, interesele elitelor naţionale, de sorginte în primul rând boierească, nu se împăcau decât parţial cu idealurile iluministe şi revoluţionare franceze, pe care tot ele le promovau, dar cu prudenţă. Iar „modernizarea românească privea mai ales elitele şi mai puţin masa populaţiei" (Neumann, 2010: 641). În aceste condiţii, „cultura politică a paşoptiştilor români substituia noţiunile fundamentale de *libertate* şi *egalitate* promovate de Marea Revoluţie Franceză cu acelea de *dreptate* şi *frăţie*. Libertatea presupunea formarea calităţilor individului, autoconducere, responsabilitate, capacitatea de a reflecta şi de a decide. În locul unei culturi individuale bazate pe libertate, în sensul conferit noţiunii de cultura iluminist-occidentală, gândirea politică românească a preferat vechea cultură colectivă sau, în cel mai fericit caz, orientarea ambivalentă. În felul acesta, ea şi-a diminuat şansele unei rapide şi eficiente modernizări sociale.

Inspirată de Biserica bizantină, cultura colectivă a amânat participarea celor mulţi la treburile publice” (Neumann, 2010: 641).

În valurile succesive ale „teoriei României”, tot mai mulţi exegeţi văd în „trădarea” modelului francez, luat drept referinţă civilizaţională, unul dintre cele mai importante decalaje ale României şi o cauză esenţială a înapoierii româneşti pe drumul modernizării. Dar ar fi putut să fie altfel? Dincolo de starea maselor (ţărăneşti) şi de interesele elitelor (boiereşti), statutul politic al populaţiilor româneşti era unul care punea cu necesitate *independenţa* (colectivă) înaintea *libertăţii* (individuale). Aşa stând lucrurile, ca şi în cazul culturii germane a epocii revoluţionare, care „a fost atrasă mai ales de formarea conştiinţei colective, şi nu de formarea conştiinţei individuale” (Neumann, 2010: 640), cultura revoluţionară română a privilegiat *poporul* în detrimentul *individului*. Iar ceea ce unea masele şi boierimea, din acest punct de vedere, era o *viziune genealogică a îndreptăţirii*: societatea ţărănească era organizată pe neamuri, spiţe de neam, pe sate umblătoare pe moşi, fiecare cu eroii săi eponimi, prin care se legitima dreptul (devălmaş) la proprietate, iar boierii autohtoni aveau tot interesul să-şi reconfirme drepturile genealogic-ereditare. Era astfel oarecum firesc ca „mitul” întemeietor, împărtăşit de toţi, să fie unul al *originii* comune. Aşa se explică, în mare parte, şi prevalenţa „neamului” în concepţiile româneşti despre naţiune, argumentată în detaliu de acelaşi Victor Neumann (2005).

*

Ieşirea din „vechiul regim” s-a făcut, în mare măsură, prin intermediul ideologiilor şi ideilor europene ale vremii, cu care elitele româneşti au început să ia contactat de la începutul secolului al

XIX-lea. Acestea au fost apoi preluate selectiv şi reasamblate în funcţie de constrângerile „legilor ţării”, contextele colective şi interesele individuale. În acest „bricolaj”, gândirea social-politică românească a dat adesea dovadă de creativitate şi originalitate. Dar, în ultimă instanţă, originea soluţiilor formulate de elitele române nu a fost niciodată „excepţională”, adică o excepţie în spaţiul european de idei. Conceptul relativ recent de *remitenţă socială* (Levitt, 2001), născut în contextul creşterii exponenţiale a migraţiei transnaţionale, s-ar potrivi deci foarte bine şi acestei perioade: gândirea social-politică a vremii a fost, în foarte mare măsură, rodul unei „remiteri sociale” cu originea în Occident, chiar şi atunci când se prezenta ca „autohtonistă”.

*

Aceste „remitenţe creative” au cunoscut o mare diversitate de orientări şi ipostaze. În cele de faţă, le-am grupat, oarecum procustian, în jurul unei axe delimitate de devenire şi dăinuire, primitivism şi autohtonism, fiecare cu propria „mitologie”. Am evocat, în trecere, şi sistematizarea lui Mircea Vulcănescu prin seria de „tentaţii etnice” ale identităţii româneşti. Am putea să descriem însă această dinamică şi altminteri. Vom adăuga aici doar distincţia pe care o face Sélim Abou între „identitatea culturală” şi „identitatea etnică” şi ne vom referi la dinamica fundamentală dintre acestea.

Rezumând şi simplificând la limită, identitatea culturală înseamnă, pentru acest gânditor libanez naturalizat în Franţa, „identitatea globală (a unui individ), care este o constelaţie de multiple identificări particulare cu tot atâtea instanţe culturale distincte” (Abou, 2002: 46). Identitatea etnică este o *selecţie*

intenţionată din această identitate culturală – care o precedă şi o depăşeşte – şi „depinde, într-o anumită măsură, de modul în care grupul interpretează propria istorie” (Abou, 2002: 48). În grupuri mici şi/sau izolate, cele două identităţi se confundă, dar diferenţierea lor creşte odată cu diversitatea internă şi contactele externe ale grupului, astfel încât cele două forme de identitate pot să intre în conflict sau să fie declinate alternativ. Un canadian din Québec, de pildă, va avea, inevitabil, o identitate culturală canadiană, dar, din diferite motive şi în diferite contexte, va putea să accentueze identitatea sa etnică de Québec, invocând diferenţa lingvistică şi/sau de origine, de tradiţie locală etc., care, toate sau doar unele, îl disting de canadienii anglofoni. Cu toate acestea, avertizează Abou, „el nu va putea să-şi nege filiaţia canadiană a identităţii sale culturale: trei secole de coexistenţă în acelaşi spaţiu geopolitic au dezvoltat la acest grup, în ciuda sa, un număr considerabil de trăsături culturale comune” (2002: 47).

În astfel de grupuri complexe – cum este şi cazul naţiunilor, mai vechi sau mai noi –, identitatea culturală precedă identitatea etnică. O cultură comună se naşte prin „integrarea moştenirilor etnoculturale particulare, din care se elaborează, dar pe care le depăşeşte” (Abou, 2002: 48). Identitatea culturală este, astfel, mai cuprinzătoare, prin însăşi natura sa, decât selecţia etnică ulterioară. În aceste cazuri, revenirea şi închiderea în identitatea etnică vor constitui, din punct de vedere psihologic, un soi de regresie: „În registrul psihologic, identitatea etnică răspunde unei instanţe arhaice a psihismului uman. Fuziunea etnicităţii şi culturii defineşte, în plan cultural, un stadiu analog stadiului preoedipian al fuziunii dintre copil şi mama sa. Nu este deci întâmplător că Jean Poirier a propus, în cadrul unui colocviu internaţional, să se înlocuiască termenul *etnie* cu *matrie*, care evocă, în acelaşi timp,

elementul matern şi pe cel matricial. Acest stadiu este indispensabil, dar nu e decât un punct de pornire. Aşa cum, prin castrarea simbolică operată de tată, copilul trebuie să se detaşeze de mama sa şi să-şi elaboreze identitatea personală, tot astfel şi omul trebuie ca, în societate, prin confruntarea frustrantă cu alte grupuri decât cel propriu, să depăşească incestiozitatea etnică ce îl închide în cultura nediferenţiată a «matriei» sale, pentru a-şi elabora identitatea culturală propriu-zisă, care este extrem de diferenţiată. În alţi termeni, identitatea etnică este primul moment al identităţii culturale. Ea este *afirmarea identităţii ca pură negare a diferenţei*" (Abou, 2002: 49 – s.n.). Cu toate acestea, o astfel de repliere pe identitatea etnică poate fi preferată „din motive de inegalităţi sau nedreptăţi de ordin economic, social sau politic. O astfel de opţiune are sensul obiectiv al unei regresii, dar, din punctul de vedere al grupului etnic marginalizat şi dominat, această regresie temporară e mai bună decât moartea lentă" (Abou, 2002: 49).

În final, Sélim Abou schiţează o dinamică generală ce leagă identitatea culturală şi cea etnică: „Secretul adevăratei aculturări constă în această dinamică între deschidere şi revenirea la sine, care este, în ultimă instanţă, tentativa de integrare a umanului în toată cuprinderea universalităţii sale şi bogăţia particularităţii sale. Dar dacă această tensiune slăbeşte, apare imediat alienarea în una sau alta dintre formele sale extreme: fie regresia spre originile etnice şi închiderea într-un monolitism cultural fanatic – similar din toate punctele de vedere cu fantasmele psihice ale întoarcerii la sânul matern şi cu nostalgia nediferenţierii care o însoţeşte; fie fuga de originile etnice şi disiparea într-un eclectism cultural nevertebrat – similar din toate punctele de vedere cu fantasmele schizoide care însoţesc megalomania dorinţei" (2002: 49-50).

Dacă încercăm să privim acum cele prezentate mai sus prin această grilă de lectură, câteva lucruri suplimentare ne vor atrage atenţia. Mai întâi, renegarea aproape completă a „identităţii culturale" balcanice, deşi convieţuirea noastră în acest spaţiu cu o mare diversitate de alte „grupuri etnice" a fost mult mai lungă decât cele trei secole din cazul Québecului – iar costurile acestei negaţii istorice nu au fost încă evaluate vreodată! Apoi, devine şi mai evident că, din această perspectivă, identitatea culturală a elitelor române îşi schimbă fundamental spaţiul şi conţinutul odată cu educarea elitelor române în Occident: *de facto*, devenim rapid, la nivelul elitelor, o cultură europeană, lăsând însă maselor o cultură balcanic-ţărănească. Totodată, în spaţiul habsburgic al Transilvaniei, care şi-a interiorizat de multă vreme o identitate multiculturală central-europeană, insistenţa pe identitatea etnică românească este percepută ca limitativă – iar în termenii lui Abou, ca o „regresie": cazul tipic al Banatului, dar mai ales al Bucovinei. Marea Unire pune astfel şi o serie de probleme suplimentare, ce rezultă din diferenţele de viziune asupra înseşi naturii identităţii colective în interiorul proaspetei Românii Mari.

Ciocnirile dintre o identitate culturală europeană, dar încă incipientă şi inegal asimilată la nivelul elitelor şi identităţi etnice solide şi diverse, însă închise în ele însele şi autosuficiente, precum şi nevoia (şi voinţa) de a definitiva o dată pentru totdeauna cercul unei identităţi clare şi perene vor explica diversele bricolaje şi compromisuri istorice ulterioare. În această dinamică sugerată de Sélim Abou, excesele de occidentalizare – şi deci de „deschidere" – vor genera reacţia identităţii etnice, care începe să vadă în aceşti occidentalizanţi recenţi nişte „bonjurişti" superficiali sau de-a dreptul nişte trădători de patrie (*matrie*?…) – aşezându-se pe nişte poziţii de forţă similare cu „fantasmele psihologice ale

revenirii la sânul matern şi cu nostalgia nediferenţierii care o însoţeşte”. Invers, „închiderea într-un monolitism cultural fanatic” va antrena reacţii disperate de „deschidere”, dar cu riscul elaborării unor „fantasme schizoide ce însoţesc megalomania dorinţei”. Să adăugăm la toate acestea şi faptul că *altfelitatea* excepţionalismului ateu este şi ea o pură negare a diferenţei tocmai prin închiderea identităţii în diferenţă: identitatea mea constă în diferenţa mea; este o identitate etnică răsturnată.

Perspectiva lui Sélim Abou aduce însă şi un element care deschide şi o perspectivă asupra viitorului. După cum am văzut, pentru acesta, închiderea în identitatea etnică poate fi explicată de anumite contexte economice, sociale şi/sau politice, dar constituie doar „un moment”, urmat de reechilibrare. Din acest punct de vedere, am putea să explicăm – şi chiar să legitimăm – căutările etnice iniţiale întreprinse pe fondul negării unei identităţi culturale (orientale) şi neasimilării altei identităţi culturale (occidentale). Ceea ce devine însă tot mai condamnabil este faptul că, se pare, încă nu am depăşit acel „moment” şi oscilăm în continuare între nostalgii după leagănul matern al neamului şi megalomania dorinţei de autodepăşire. În termeni psihologici, dar urmând cadrul propus de Sélim Abou, abandonând spaţiul de confort al fuziunii etnoculturale balcanice şi dorindu-ne să fim adoptaţi în spaţiul cultural occidental (lucru perfect legitim altminteri!), am rămas nişte veşnici „adolescenţi” oedipieni, oscilând între cele două mecanisme ale identificării: cea gratificatoare, securizantă şi caldă cu *mama* şi cea cu *tatăl*, de evitare a riscului de excludere dintr-o lume controlată de *tată*, tocmai prin identificarea cu el şi preluarea, pe această cale, a controlului. Ieşind din cadrul psihologic pentru a ne muta în cel al imaginarului social, se poate spune că am fost – şi am rămas – societatea confruntării dintre fraţii Grimm şi Darwin:

fie cea a aşezării protectoare în mitologizarea originii, fie cea a tentaţiei riscante de a ne găsi locul în mitologizarea evoluţiei; între *a fost* odată ca niciodată şi *va fi* odată ca niciodată – dar fără asumarea unui *este*. În ambele cazuri, *Istoria* noastră a rămas, la nivel discursiv, *Poveste*.

*

Ori de câte ori vine vorba despre „cum este românul", tentaţia discursurilor publice este de a trece din registrul judecăţilor de existenţă în cel al judecăţilor de valoare. Aprecierile acestor discursuri despre „ce este românul?" sunt mai degrabă de genul „Le zice frumos/urât", eventual „Le spune corect/incorect (moral)", decât „Este adevărat/neadevărat". Astfel, de pildă, atunci când „noi" ne identificăm, ca români, cu Ţăranul Român, discursul nostru îl prezintă totdeauna pe acesta frumos şi bun; adevărul acestui discurs nu prea mai interesează pe nimeni, ceea ce contează este, în primul rând, „efectul artistic". Dimpotrivă, când ne desolidarizăm, cu suficienţă intelectuală, de aceşti ţărani, identificându-ne cu o fantasmă civilizaţională de un soi sau altul, discursul nostru are brusc pretenţia de adevăr, iar „ei", ţăranii, sunt urâţi şi răi. Din nou, realitatea socială nu constituie o preocupare sistematică. Acelaşi lucru este valabil, în linii generale, şi în alte cazuri: avem o ţară frumoasă; interbelicul este bun, comunismul este rău; religiozitatea noastră este bună sau rea etc. Societatea românească pare să fie privită, predominant, mai degrabă din perspectiva categoriilor de Bine şi/sau Frumos decât din aceea a Adevărului. Astfel, discursurile aferente ţin mai mult de Poetică decât de Cunoaştere. Boia, istoricul, de pildă, devine şi el poet atunci când se apucă să întrebe de ce este Românul într-un fel sau altul…

O istorie axiologic-selectivă cade cu uşurinţă în normativ, drept care descriptivul o încurcă. Aşezate, de regulă, în judecăţi de valoare, discursurile identitare evaluează realitatea prin raportare la o anumită referinţă ideală sau normativă. Ele sunt deci mai degrabă normative decât descriptive: nu cum suntem, ci cum ar trebui să fim (şi, de regulă, nu reuşim…). Discursurile tranziţiei, de exemplu, au fost, în mare măsură, normative, şi nu descriptive: în primul rând, au *evaluat* decalajele şi derapajele faţă de o normă a idealului dezvoltării şi doar secundar şi izolat au *descris* schimbările, adesea imprevizibile, survenite în realitatea socială. Această perspectivă ne împiedică, de asemenea, să observăm schimbările reale din timpul comunismului, pentru a le percepe doar ca decalaje şi deviaţii de la o normă a modernizării gândite abstract. Perioada comunistă devine, astfel, doar o „grea moştenire" a trecutului ce trebuie eliminată, de care trebuie, pur şi simplu, să ne dezicem. În sens opus, perioada interbelică este propusă ca „buna moştenire" a trecutului, care trebuie să ne orienteze şi în viitor. Pretinzând că refacem adevărul despre istorie, de fapt, de-abia acum boicotăm cu adevărat Istoria, căci, parafrazând, *Historia non facit saltus!*

S-a vorbit intens şi recursiv despre tendinţa românească de „boicotare a istoriei". Dar o societate ţărănească şi orală precum cea românească nu „boicotează" istoria, ci are doar o aşezare profund diferită în Timp. Ea nu fuge de istorie, ci, eventual, din istorie – după cum s-a comentat mai sus; mai exact, practică un soi de refuz al istoricităţii. Acuzarea societăţii româneşti (atunci când şi în măsura în care a fost fundamental ţărănească) de „boicotare" a istoriei ţine deci de o neînţelegere a acestei societăţi. Dimpotrivă, aşezarea frecventă, de către elitele grăitoare, a societăţii româneşti într-un soi de timp-şvaiţer, cu goluri şi cu plinuri, ţine, de acum, de

necunoaşterea istoriei; mai mult, de o manipulare a ei! Adevăratul „boicot” începe doar atunci când te aşezi deja istoric în Timp, dar ţii cont de el doar din timp în timp. Iar acest „boicot” devine un *boicot al socialului* în general. Recursul, inevitabil, la *mit* devine *mitologizare*, iar aceasta alunecă (prea) uşor în *mistificare*.

Este posibil ca discursurile identitare să fie altfel decât axiologice, pentru a putea fi apoi politice? Nu! Discursurile identitare (mituri şi specificuri naţionale etc.) uzează adesea de o „amnezie” selectivă şi profitabilă, după cum atrăgea atenţia chiar şi Ernest Renan, vorbind despre idealul naţiunii „civice”; dar abuzul de amnezii şi hipermnezii duce la un soi de paramnezie permanentă şi riscă să devină „nevrotic”. Nu este deci înţelept ca judecăţile de valoare să înlocuiască judecăţile de existenţă, alimentând o politică-departe-de-realitate: cele două trebuie să con-locuiască, pentru a permite apoi proiecte politice aproape-de-realitate! Dar, când aceste discursuri identitare se cantonează în excepţionalism, decalajul dintre ideal şi social, dintre normă şi realitate poate deveni un „risc de ţară”.

Nici măcar în această privinţă nu suntem o excepţie, nu suntem o personalitate istorică excepţională, total şi mereu altfel decât alţi actori istorici. Dar putem să ne considerăm un soi de „personalitate accentuată” tocmai prin acest mod dominant în care înţelegem să ne poziţionăm în Timp ca moştenitori paramnezici, mereu în căutarea unei istorii excepţionale, pe care s-o moştenim şi care să ne liniştească sentimentul de abandon. Indiferent dacă ne închinăm la Strămoşul autohton sau la Zeul străin, sfârşim prin aceeaşi angoasă: *Eli, Eli, lama sabahtani?*…

*

„Mitologia poate fi fertilă din punct de vedere social” – aminteşte Kołakowski –, însă doar atunci „când este suspectată necontenit, înconjurată mereu de veghea care-i dezamorsează tendinţa firească de a se transforma într-un narcotic (…). Mitul este sursă de intoxicare ameninţătoare ori de câte ori slujeşte apărarea în faţa neliniştii şi, în această funcţie, necesită contracarare” (2014: 130).

Repet: excepţionalismele sunt inevitabile şi, adesea, pot fi extrem de utile, pot sprijini „binele comun”. De asemenea, excepţionalismele implică, de regulă, o parte de credinţă şi, pentru aceasta, recurg la o parte de mit. Suspectarea lor, critica, veghea permanentă nu pot şi nu trebuie să ducă la aruncarea copilului dimpreună cu apa din copaie: mitologia *este* fertilă din punct de vedere social! Dar *legănarea* liniştitoare în mitologizarea propriei existenţe nu este decât o „narcotizare” a acesteia. Excepţionalismele care se alimentează din mit pot fi şi ele utile social, dar încremenirea confortabilă în excepţionalism poate naşte monştri!

Într-un fel, doar despre aceasta este vorba în volumul de faţă…

Referinţe bibliografice

Abou, Sélim, 2002, *L’indentité culturelle*, Les Editions Perrin et Les Presses de l’Université Saint Joseph, Beirut.

Detienne, Marcel, 2010, *L’identité nationale, une énigme*, Gallimard, Paris.

Kołakowski, Leszek, 1972/2014, *Prezenţa mitului*, traducere de Constantin Geambaşu, Curtea Veche, Bucureşti.

Levitt, Peggy, 2001, *The Transnational Villagers*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/Londra.

Neumann, Victor, 2005, *Neam, popor sau naţiune? Despre identităţile politice europene*, ediţia a II-a, Curtea Veche, Bucureşti.

Neumann, Victor, 2010, *Orient şi Occident: ambivalenţele culturii române*, http://www.uskolavrsac.edu.rs/Novi%20sajt%202010/Dokumenta/Izdanja/15%20Okrugli%20sto/NojmanV%20-%2061.pdf.

Poutignat, Philippe, Jocelyne Streiff-Fenart, 1995, *Théories de l'ethnicité*, PUF, Paris.

Renan, Ernest, 1887, „Qu'est-ce qu'une Nation?", în Ernest Renan, *Discours et conférences* (pp. 278-310), Calmann-Lévy, Paris.

Stahl, Henri H., 1983, *Eseuri critice despre cultura populară românească*, Minerva, Bucureşti.